ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMÁQUEA
•
ÉTICA EUDEMIA

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

ARISTÓTELES

ÉTICA NICOMÁQUEA

•

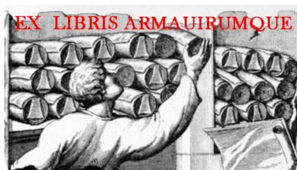
ÉTICA EUDEMIA

INTRODUCCIÓN POR

EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO

TRADUCCIÓN Y NOTAS POR

JULIO PALLÍ BONET





EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 89

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por Quintín Racionero Carmona.

© **EDITORIAL GREDOS, S. A.**

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España, 1985.

Depósito Legal: M. 31574-1985.

ISBN 84-249-1007-9.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1985. — 5879.

INTRODUCCIÓN A LAS ÉTICAS

I. La «escritura» de Aristóteles

Los escritos de Aristóteles han sido, a lo largo de los siglos, una pieza esencial para la historia de la cultura europea. Sin ellos no pueden entenderse muchas de las ideas que constituyen el entramado de esa cultura. Y, sin embargo, esta obra tan viva y duradera ha estado sometida a un proceso de esclerotización y momificación. Esa incesante presencia y, al mismo tiempo, ese extraño proceso constituyen uno de los más apasionantes problemas en el misterioso destino de la «escritura».

Indudablemente toda obra intelectual puede quedar aplastada por la presión que sobre ella ejercen otros lenguajes que la describen o comentan; pero, en Aristóteles, este aplastamiento ha tenido peculiares características. Sus palabras se han incorporado, frecuentemente, al discurso de sus intérpretes, y han formado con ellos una amalgama en la que adquirían inesperadas, anacrónicas y sorprendentes resonancias. Es un fenómeno interesante, quizás único en la historia de la filosofía, el que presenta el lenguaje aristotélico, endurecido ya en una forma terminológica, y fundido en la escritura de aquel intérprete que lo afirma al incorporárselo, pero que lo niega al hacerlo pervivir en un cerra-

do, coherente, incluso poderoso, organismo, capaz de disolver la historia real de la que, en todo momento, se alimentó ese lenguaje.

A pesar de las precisiones y críticas que, en más de cincuenta años, se han hecho a la obra de Werner Jaeger y, sobre todo, a su libro sobre Aristóteles [1], fue este gran investigador quien, de una manera original y brillante, comenzó a desarticular el anacrónico edificio construido sobre lo que, con extraordinaria impropiedad, se ha denominado el «sistema» aristotélico. Los trabajos de Jaeger mostraron que los escritos que se han trasmitido con el nombre de Aristóteles, estaban enraizados en la historia viva de su creador y habían experimentado distintas inflexiones, según los distintos intereses intelectuales que fueron orientando sus investigaciones [2].

---

[1] La primera edición de este fundamental trabajo para la renovación de los estudios aristotélicos se publicó en 1923, en Berlín, con el título de *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.* Ya en 1934 apareció la traducción inglesa de R. Robinson, bajo el título *Aristotle. Fundamentals of the history of his development,* Oxford, Clarendon Press, que contenía numerosas adiciones del propio Jaeger. Sobre la versión inglesa se realizó por José Gaos la española, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual,* México, 1946. G. Calogero la tradujo también al italiano, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale,* Florencia, 1935. Tanto de la traducción inglesa, como de la española y la italiana se han hecho reediciones. Con anterioridad, al famoso libro sobre Aristóteles, W. Jaeger había publicado sus *Studien zur Enstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlín, 1912.

[2] Una historia de las interpretaciones en torno a los problemas estudiados por Jaeger puede verse en la introducción al importante estudio de Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele,* Padua, 1962, págs. 9-122. También puede encontrarse un claro resumen en François Nuyens, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote,* Lovaina, 1948, especialmente págs. 1-60; además de en Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles,* Gotinga, 1962, págs. 11-51; y en la Introducción General

Esta lectura «genética» no era resultado de complicados procesos metodológicos, sino de haber aplicado a la interpretación de la obra de Aristóteles una serie de elementales principios, con los que se disolvía esa pesada costra que, sin criterio alguno, había ido depositando la tradición. Era además evidente, que un pensamiento que, como el de Aristóteles, no estaba lastrado por ninguna herencia libresca y que se había despertado a la vida intelectual *oyendo* las palabras de Platón e intentando experimentar, por ejemplo, cómo se reproducen los pájaros, cómo funciona el aparato digestivo de los cefalópodos, o cuál es la estructura del cordón umbilical de los mamíferos, fuera mucho más libre y creador que lo que, a lo largo de los siglos, iba a establecerse. Para probar esta diversidad en la obra aristotélica, Jaeger, como es sabido, tuvo que mostrar que la estructura de los tratados era sólo aparente y que constituían, en su mayoría, un ensamblaje de escritos de distintas épocas, en el que se articulaban la vida misma de la reflexión, sus errores y aciertos. A pesar, sin embargo, de la forma de estos escritos, tan distinta de los diálogos platónicos, había en ellos un estilo peculiar, un aire de familia que los identificaba en el mismo espíritu. En ese espíritu en el que Aristóteles se nos aparece como «el primer pensador que se forjó, al mismo tiempo que su filosofía, un concepto de su propia posición en la historia; con ello, fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desa-

---

de Tomás Calvo Martínez, *Aristóteles, Acerca del Alma*, Madrid, 1978, págs. 23-37. Los trabajos de August Mansion, Paul Moraux, Anton-Hermann Chroust y Franz Dirlmeier, editados, entre otros, por el mismo P. Moraux, en *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968, tratan, también, algunos de los problemas de las modernas interpretaciones sobre Aristóteles en las que, por supuesto desempeñan un papel central los trabajos de Werner Jaeger.

rrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley» [3].

Una de las causas que hicieron posible la construcción del dogmatismo aristotélico fue la dureza de su estilo y su rigor terminológico. Lo cual no quiere decir que no hubiese, en algún momento, contradicciones y dificultades; pero el ritmo de su lenguaje, la cuidada elaboración de los conceptos indicaban la voluntad de no ir más allá de lo que alcanzaba una mirada, una visión empírica que se planteó, por ejemplo, en los escritos biológicos, *decir* lo real, *nombrar* la naturaleza. Y, sin embargo, esa misma terminología era el resultado de un controlado proceso de creación, en el que el lenguaje era analizado y observado con el mismo rigor con el que se analizaban y se nombraban los distintos niveles de la *phýsis*. Precisamente es éste uno de los problemas más interesantes que plantea la obra de Aristóteles. Porque «mientras Platón, por lo general, más que *palabras*, crea *significados*, en Aristóteles encontramos creaciones de significado *(Bedeutungsneuschöpfungen)* y creaciones terminológicas, creaciones de palabras en cuanto tales *(Wortschöpfungen)*» [4].

El carácter peculiar de los neologismos aristotélicos presta a su lenguaje una viveza y frescura que no logran agostar los descuidos estilísticos, ni la sequedad aparente de muchas de sus expresiones. Precisamente esto da a toda su obra, en absoluta oposición a lo que después se ha hecho con ella, ese *perfil inacabado* y esa continuada insatisfacción que se percibe en tantas pági-

---

[3] JAEGER, *Aristóteles...*, en la versión española de JOSÉ GAOS, página 11. Cf., también, W. K. C. GUTHRIE, «Aristotle. An Encounter», en el vol. VI de *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, 1981, pág. 92

[4] KURT VON FRITZ, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, 1963, pág. 64.

nas y que late en la mayoría de sus planteamientos. Por ello, el saber más exacto tenía que ser un saber no definitivamente logrado, sino un «saber detrás del que se va», una «ciencia buscada» *(Met.* I 983a21), que consiste tanto en los siempre sectoriales aspectos a los que se llega, como en la continuada tensión que provoca el camino que hay que seguir para alcanzar la meta del conocimiento.

Con extraordinaria claridad aparecen estos problemas en aquellos libros de Aristóteles en los que se plantea el sentido y la estructura del «hacer» humano, de la «filosofía de las cosas humanas» *(anthrôpeia philosophía, É. N.* 1181b15). Es ésta la primera vez que se hace una detallada descripción de los mecanismos que articulan la *prâxis* y que condicionan los comportamientos. Es cierto que Platón había iniciado algunos de estos análisis, pero con Aristóteles la capacidad de precisar, con la terminología, los distintos niveles que constituyen el acto voluntario, la amistad y el amor, la deliberación y la pasión, el conocimiento teórico y el práctico, la magnanimidad y la justicia ha plasmado algunas de las páginas más jugosas, no sólo de su obra, sino de toda la historia de la ética.

Estos análisis se enfrentan, además, con un problema nuevo. Se trata de describir situaciones que no caen ya en el territorio objetivo de la *phýsis,* sino que emergen de un dominio subjetivo o, al menos, de una objetividad muy distinta de los *fenómenos* del mundo exterior. El lenguaje es, en principio, el único sustento de esos análisis, al constituirse en recinto de experiencias acumuladas en la historia, y conformadas a lo largo de su desarrollo. El lenguaje, y una mirada que ha visto los impulsos que determinan la «actividad» *(enérgeia)* de los hombres, sus tensiones, concordias y oposiciones. Pero mientras en Platón se *dialoga* sobre el joven

timócrata, o sobre el hombre justo o sobre la prudencia, Aristóteles desarraiga sus palabras de la vida, del dialogo en el que tales palabras emergen, condicionadas por el tiempo concreto en que una concreta voz dialogante las pronuncia, para hacer con ellas una experiencia nueva, para buscarles un espacio teórico alejado ya de las inmediatas instancias del tiempo y de la voz. Al estar privada la escritura de Aristóteles de esa matriz en la que, como en los diálogos platónicos, unos interlocutores *hablan* y *viven* su lenguaje, sus análisis tienen que ser más precisos y su contenido más abstracto. A través del diálogo hemos llegado, pues, a la *literatura filosófica*, a la escritura que no se expresa en un *poema* o en *apotégmata*, sino en «pequeños tratados» *(pragmateîai)* que, sin embargo, son algo más que meros *hypomnḗmata*, que «recordatorios» para avivar el pensamiento [5]. En ellos el lenguaje no sólo provoca la reflexión personal, el camino del pensamiento que cada uno, como en el diálogo, tiene que recorrer despertado ya por el estímulo de una determinada palabra, sino que la escritura de estos «tratados» se despliega ya por sí misma, analiza, describe y argumenta. El lenguaje filosófico comienza así a adquirir objetividad y espesor. Probablemente la *ékdosis*, la publicación de esos escritos, se debía a circunstancias muy diversas, en las que no dejaron de intervenir algunos de los discípulos de Aristóteles; pero, de todas formas, en las posibles interpolaciones minuciosamente estudiadas por los filólogos, esos problemáticos retoques, no hacían más que testimoniar el diálogo real de los peripatéticos, el inicio de una larga conversación, como es siempre la de un lenguaje que se hace presente en la historia.

[5] Una excelente síntesis de los primeros pasos en la constitución de una *escritura filosófica*, puede encontrarse en MARIO UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, ed. por L. SICHIROLLO y VENTURI FERRIOLO, Milán, 1980.

La materia de estos tratados, la forma de exposición acusaba ya ese planteamiento renovador. Al no desarrollarse reflejada en el prisma de posibles interlocutores, como ocurre en Platón, la escritura de Aristóteles tenía que suplir el indudable enriquecimiento que para el *lógos* supone su condición de diálogo, de palabra que discurre a través de distintas mentes. Los tratados de Aristóteles significaron, pues, la creación de la prosa científica, de una prosa no dialogada ya, pero siempre abierta, como un torso inacabado, para ser interferida por el pensamiento de cada posible lector, de cada dialogante que encontrase, en el espacio abstracto de la escritura, una forma de recuperar el espacio y el contexto concreto de la historia en el que ese lenguaje se formulaba. «Sobre las cuestiones de retórica existían ya muchos y antiguos escritos, mientras que sobre el razonar no teníamos absolutamente nada anterior que citar, sino que hemos debido afanarnos empleando mucho tiempo en investigar con gran esfuerzo, y si, después de contemplar la cosa, os parece que, como corresponde a aquellas disciplinas que están en sus comienzos, este método está en el lugar adecuado al lado de los otros estudios que se han desarrollado a partir de la trasmisión (de otros anteriores), no os quedará, a todos vosotros que habéis seguido las lecciones, otra tarea que la de tener comprensión con sus lagunas y mucho reconocimiento para con sus hallazgos» *(Ref. sofísticas* 184b1 y sigs., trad. de M. Candel).

Los escritos de Aristóteles no surgían, pues, de un proyecto unitario de publicación, que, en principio pudiese traspasar los muros del Liceo. «Puede asegurarse que Aristóteles no expuso los temas filosóficos teniendo ante sus ojos un par de notas sueltas... sino que elaboraba un manuscrito que leía a su concurrencia, de la misma manera que el joven Fedro lee a Sócrates el discurso de Lisias... Esta lectura ante alguien constituía

el *acto editorial*»[6]. Pero ello implicaba que ese escrito, salido muchas veces de la experiencia, la conversación y la reflexión, y que tuvo su precursor en los diálogos de Platón, estaba también, como el diálogo, sometido a un proceso dialéctico, inmerso en ese carácter oral al que Aristóteles mismo hace alusión frecuentemente[7]. Nada más lejos, pues, de lo que hoy llamaríamos un libro, nada más lejos del carácter dogmático con que la filosofía tradicional iba a investir a los escritos del Filósofo; esos escritos que, a pesar de la dura corteza de sus proposiciones, estaban abiertos a una comunidad de oyentes y amigos que los iban a incorporar a su propia conversación interior, a la reflexión viva de su propio pensamiento.

Esta forma de publicidad de la escritura aristotélica, supeditada al trabajo del Liceo, representa un paso fundamental en el desarrollo de la investigación y de la comunicación intelectual. La *pragmateía,* o sea el escrito en el que se expresa una determinada experiencia teórica, es el resultado de un trabajo *(pónos),* de un «diálogo de la *psychḗ* consigo misma» *(Sofista* 263e). Pero el paso que implica ya la redacción de una *pragmateía,* comporta una nueva relación con el tiempo y con el saber. No hay datos suficientes para determinar cómo de-

---

6 Franz Dirlmeier, «Merkwürdige Zitate in der *Eudemischen Ethik* des Aristoteles», en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* 2 (Heidelberg, 1962), 11.— La proximidad de la escritura a su origen verbal e inmediato constituye un elemento epistemológico de gran calidad para entender aspectos importantes de la filosofía griega. Cf. Eric A. Havelock, *Preface to Plato,* Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1963. También, de Richard Harder, tan preocupado por la *letra* de la literatura, puede verse el trabajo «Bemerkungen zur griechischen Schriftlichkeit», publicado en *Die Antike* 19 (1943), y reunido ahora con otros escritos suyos en *Kleine Schriften,* ed. por Walter Marg Munich, 1960, páginas 57-80.

7 Dirlmeier, *op. cit.,* pág. 17.

bió de ser la comunicación intelectual de Platón con sus discípulos en la Academia. Nos quedan sólo los diálogos. En ellos el conocimiento es, sobre todo, un proceso articulado en el lenguaje vivo del «otro». Saber es saber pensar en el lenguaje y mostrar, entre otras cosas, su insuperable ambigüedad. Porque en el momento en que esa ambigüedad se vence, la estructura comunicativa cambia de nivel. El «oyente» no está allí, para enriquecer, con sus intervenciones, los contenidos de unas palabras o las perspectivas en las que situar un problema, como es el caso del diálogo. En la *pragmateía,* en esa forma de escritura cuyo ejemplo podría ser la obra de Aristóteles, ya no se trata de «mirar» el lenguaje, de «teorizar» sobre él, de desgranar el presente de un encuentro en una sucesión de reflexiones colectivas, o sea de un pensamiento que el *lógos* compartido distribuye entre los dialogantes unificándose o dividiéndose a través de cada mente, de cada personalidad, de cada historia.

El lenguaje de la *pragmateía* surge de un nuevo sistema de referencias. Más solitario que el diálogo, el *lógos* de la *pragmateía* necesita un sustento distinto para su publicidad. El *lógos* del diálogo descansa en el espesor de su propia retórica, en la densidad o sutileza que va adquiriendo, a medida que progresa en la voz de sus interlocutores. El *lógos* de la *pragmateía,* pensado o, al menos, escrito para el público restringido de aquellos oyentes del Liceo, encuentra su publicidad en la *ékdosis,* en la lectura ante esos oyentes que lo asimilarán, en otro tiempo más lento que aquel que implica la inmediata temporalidad del diálogo. La lectura, ante el silencio de aquellos «oyentes» del Liceo, no necesitaba el sustento «retórico», literario, del diálogo que tenía que «defenderse» solo, fuera ya de los muros de la escuela, y argumentarse desde la propia fuerza de su construcción como «obra». La *pragmateía* leída ya, sig-

nificaba un hito que, acogido por el discípulo, iba a acrecentarse en una discusión «entre escolares», entre componentes de un grupo humano para el que el maestro es el iniciador de una «investigación», el sugeridor de un proyecto teórico que él argumenta y refuerza en el «monólogo del escrito», defendido y sustentado, como había anunciado el *Fedro* platónico, en su propia *epistḗmē:* «Tenemos que mirar a un *lógos* genuino hermano del otro, y de qué manera se desarrolla y cuánto mejor y más poderoso crece. —¿Qué *lógos* es ese y cómo dices que se engendra? —Es aquel que se escribe con ciencia —*metà epistḗmēs*— en la mente del que aprende y es capaz de defenderse a sí mismo» *(Fedro* 276a).

II. Las tres «Éticas»

Entre los escritos de Aristóteles ninguno ha merecido el honor de ser elaborado tres veces y de que, en consecuencia, tengamos de la ética tres versiones diferentes. Tampoco creo que haya en la historia de la filosofía un caso semejante. Aun en el supuesto de que los *Magna Moralia*, o la *Ética Eudemia* no fueran auténticas [8], las tres variaciones sobre el tema son un hecho

[8] La autenticidad de los *Magna Moralia (M. M.)* fue defendida por Fr. Schleiermacher en su conferencia de 1817, en la Academia de ciencias de Berlín, «Ueber die ethischen Werke des Aristoteles», en *Sämtliche Werke,* III, 3, ed. de L. Jonas, Berlín, 1835, págs. 306-333. Para Schleiermacher, los *M. M.* contenían lo más auténtico de la ética de Aristóteles. Pero quizá el defensor más destacado de la autenticidad de *M. M.* fue Hans von Arnim, quien, en acre polémica con Jaeger, que consideraba a esta obra como una recopilación posterior, probablemente de un peripatético de la época de Teofrasto (*Aristoteles...*, trad. esp., pág. 274, n. 22), publicó diversos trabajos para probar la tesis de la autenticidad, entre ellos: «Die drei aristotelische Ethiken», en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-Hist. Klasse* 202, 2 (1924), y «Die Echtheit der Grossen Ethik», en *Rhei-*

único en la historia del aristotelismo antiguo. Esta excepcionalidad no sólo se refiere a la obra en sí misma, sino que también es excepcional el interés despertado entre sus lectores e intérpretes. Efectivamente, la ética de Aristóteles, concretamente la *Ética Nicomáquea*, es la obra filosófica de la antigüedad mejor y más detenidamente estudiada. Dejando a un lado las numerosas investigaciones y monografías, disponemos, ya en época moderna, de los comentarios de Ramsauer [9], Grant [10], Stewart [11], Burnet [12], Joachim [13], Dirlmeier [14],

---

nisches Museum 76 (1927). Una completa historia de toda esta polémica, así como un detallado estudio de las investigaciones en torno a *M. M.*, puede leerse en el monumental comentario de FRANZ DIRLMEIER, *Aristoteles, Magna Moralia,* Darmstadt, 1958, págs. 118-147. Por lo que se refiere al contradictorio nombre de *Gran Moral,* tratándose de la más breve de las tres *Éticas* hay diversas opiniones —no se refería el título a la obra en su conjunto sino a la extensión de cada uno de sus dos libros (P. Moraux)—. Cf. DIRLMEIER, *Merkwürdige Zitate...*, págs. 97-99.— En cuanto a la autenticidad hoy ya no dudosa de la *Ética Eudemia (É. E.),* la mejor edición disponible del texto griego es la de FR. SUSEMIHL, que, en su prólogo, afirma que el autor era Eudemo de Rodas: «Scriptorem operis esse Eudemum Rhodium Aristotelis discipulum» (pág. IX). Así lo hace constar también en el título de su edición: *Aristotelis Ethica Eudemia Eudemi Rhodii Ethica, adjecto «De virtutibus et vitiis» libello,* recognovit Franciscus Susemihl, Lipsiae, In aedibus B. G. Teubneri, 1884.— Por lo que respecta a las tres «variaciones» sobre el tema ético, ya SCHLEIERMACHER, en el trabajo ant. cit., se refiere a esta excepcionalidad (pág. 308). Cf. también, L. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Heidelberg, 1966, pág. 438 (que citaremos en adelante, *Aristoteles* [1966]). Del mismo autor, *Aristoteles,* en PAULY-WISSOWA *Real encyclopädie,* Suppl., vol. XI, Stuttgart, 1968, que citaremos, en adelante, *Aristoteles* (1968).

9 *Aristotelis Ethica Nicomachea,* ed. y com. cont. a cargo de G. RAMSAUER, Leipzig, 1878.

10 *The Ethics of Aristotle,* ilustr. con ens. y nn. por A. GRANT, 2 vols., Londres, 1884 (1.ª ed. en 1857).

11 J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle,* Oxford, 1892.

12 *The Ethics of Aristotle,* ed. con introd. y nn. por J. BURNET, Londres, 1900.

Gauthier-Jolif [15]. Dirlmeier ha completado su comentario a la *É. N.* con dos eruditos y minuciosos comentarios a la *É. E.* [16] y a *M. M.* [17].

Uno de los problemas con los que se ha enfrentado la investigación ha sido el de justificar el hecho de estas distintas versiones y analizar sus influencias. No podemos entrar en una exposición detallada de estas cuestiones e indicaremos únicamente algunos datos relativos a ellas [18].

El hecho, sin embargo, de que, después de tan agudas polémicas sobre las *Éticas*, donde el saber filológico ha alcanzado extraordinaria sutileza, pueda reabrirse de nuevo la discusión indica, entre otras cosas, la viveza y el interés de las cuestiones abordadas [19]. No deja, con todo, de ser sorprendente el que filólogos como von Arnim, Jaeger, Düring, Kapp [20], etc., no lleguen a ponerse de acuerdo, sobre todo cuando, por lo que

---

13 *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, con comentario a cargo de H. H. Joachim, y ed. por D. A. Rees, Oxford, 1951.

14 *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, trad. por Franz Dirlmeier, Darmstadt, 1956. (Hay ediciones posteriores.)

15 *L'Éthique à Nicomaque*, con introd., trad. y com. por R. A. Gauthier, O. P. y J. Y. Jolif, O. P., 3 vols., Lovaina, 1958-59 (2.ª ed., 4 vols., 1970).

16 *Aristoteles, Eudemische Ethik*, trad. por Franz Dirlmeier, Darmstadt, 1962. (Hay ediciones posteriores.)

17 *Aristoteles, Magna Moralia*, trad. por Franz Dirlmeier, Darmstadt, 1958. (Hay ediciones posteriores.)

18 Una exposición de los problemas de las «tres Éticas» ha sido hecha por Armando Plebe, en E. Zeller y R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte 2.ª, vol., VI, 3, Florencia, 1966, págs. 88-110.

19 Cf., por ejemplo, Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics: A Study of Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1978.

20 Véase, por ejemplo, de Ernst Kapp su dura reseña a von Arnim, «Die drei aristotelischen Ethiken», publicada en *Gnomon* 3 (1927), y recogida en sus *Ausgewählte Schriften*, editados por Hans e Ines Diller, Berlín, 1968, págs. 188-214.

respecta a *M. M.*, las características de estilo y contenido son tan marcadas, que, para bastantes estudiosos [21], no sólo el estilo, sino los contenidos de *M. M.* son ya muy diferentes de lo que se supone que constituye las tesis fundamentales de la moral aristotélica.

Según Düring, es Dirlmeier quien, con sus tres monumentales comentarios a las *Éticas*, ha dicho, hasta el momento, la última palabra sobre el problema de la autenticidad y mutuas relaciones de estas tres obras [22]. Los *M. M.* serían, pues, el resumen de unas clases compuestas por el mismo Aristóteles en la primera época de la Academia, destinado a oyentes juveniles. La tesis hoy más aceptada es la de que las tres versiones aristotélicas de la ética son, en el fondo, resultado de las elaboraciones sucesivas que, probablemente ante sus oyentes, hizo Aristóteles.

---

[21] René-Antoine Gauthier, *La morale d'Aristote*, París, 1973, pág. 23. Véase, sobre todo, P. L. Donini, *L'ética dei M. M.*, Turín, 1963. Algunas particularidades lingüísticas son resumidas por I. Düring, en su *Aristoteles* (1968), col. 218. Cf., asimismo, el citado comentario de Dirlmeier a *M.M.*, págs. 149-155, donde, entre otras cosas, se refiere al uso de las preposiciones *hypér* y *perí*. (*Hypér*, en lugar de *perí*, es corriente en el griego helenístico. En *M.M.* aparece con frecuencia, mientras en otras obras de Aristóteles se encuentra muy raramente.) Véase también, para otras características lingüísticas, la larga nota de Jaeger en su trabajo, «Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida», que figura como Apéndice a su *Aristóteles...*, trad. esp. por J. Gaos, págs. 486-489; y además, F. Dirlmeier, «Zur Chronologie der Grossen Ethik des Aristoteles», en *Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften. Phil.-Historische Klasse* 1 (Heidelberg, 1970).

[22] Las investigaciones de Gauthier-Jolif, en sus comentarios, se mueven en lo que Düring llama «la época de Jaeger». Cf. Düring, *Aristoteles* (1966), pág. 438. Cf., asimismo F. Dirlmeier, «Aristoteles», en P. Moraux (ed.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, pág. 157 (cit. *supra*, n. 2); y la critica al «romanticismo» (?) de Jaeger por Felix Grayeff, *Aristotle and his school. An Inquiry into the History of the Peripatos, with a Commentary on Metaphysics Z, H, L y TH*. Londres, 1974, pág. 85.

Sin embargo, a pesar del interés que para la erudición y el conocimiento preciso del pasado pudiera tener el llegar hasta el final en este tipo de investigaciones, lo realmente importante de ellas es que se ha ganado una perspectiva nueva en el estudio de la historia de la filosofía. Por ello, podría ser hoy irrelevante el seguir afinando los métodos filológicos para alcanzar determinadas conclusiones respecto a la prioridad o posterioridad de las obras del *Corpus Aristotelicum* [23]. Sin embargo, la nueva perspectiva, que, con este tipo de trabajos se ha ganado, confirma, una vez más, que la obra de Aristóteles no puede, en ningún momento, significar un conglomerado sistemático de respuestas, sino una sucesión de preguntas, de planteamientos y, por supuesto, también de soluciones, supeditadas siempre a la elaboración posterior, a la crítica, a la revisión del mismo autor o, incluso, de algunos de sus discípulos. Precisamente el que durante muchos años, la interpretación «genética» del pensamiento de Aristóteles, tal como Jaeger lo expresó, pudiera significar una forma original de plantearse la «desmitificación» de sus escritos, se sustentaba en hechos que enraizan con algunos de los rasgos esenciales de la cultura griega.

Indudablemente esos rasgos esenciales tenían que ver con el peculiar carácter de la escritura aristotélica a que, anteriormente, se ha hecho alusión. Pero con in-

---

[23] Quien haya estudiado la azarosa historia de la transmisión de los escritos de Aristóteles, no puede extrañarse, pues, de los distintos niveles que pueden constituir su obra y, tal vez, de las distintas manos que la modificaron o retocaron o, incluso, reescribieron. Cf. PAUL MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951; la Introducción de DÜRING a su *Aristoteles* (1966), o el cap. IV de GRAYEFF, *Aristotle and his School...*, donde se narra, resumidamente, la historia de la biblioteca de Aristóteles. Grayeff insiste, en el carácter vivo de estos escritos, destinados a ser comentados ante una audiencia crítica y nada dogmática. Cf., asimismo, ABRAHAM EDEL, *Aristotle and his philosophy*, Londres, 1982, págs. 5 y sigs.

dependencia de esas determinaciones generales del destino común que, con respecto a su obra, compartieron tantos autores de la antigüedad, las tres versiones de la ética de Aristóteles, no dejan de acentuar, en sus *corsi e recorsi*, la intensidad con que se planteó el problema de la *anthrōpínē philosophía*. Aristóteles, pues, que, sobre todo con el *Protréptico*[24], había iniciado una importante reflexión sobre el sentido de la felicidad, de la sabiduría y del obrar humano, poniendo en conexión el pensamiento y las acciones, «porque amando la vida aman también el pensar y el conocer» *(Protréptico*, ed. DÜRING, B 73), llega, con los análisis de sus *Éticas*, al punto más elevado que alcanzó la filosofía antigua, en el desarrollo de esa aporía que hoy sigue siendo una de las que más fuerza imprimen a los planteamientos filosóficos: ¿qué relaciones pueden establecerse entre el pensamiento y el obrar de los hombres, entre las ideas y los hechos?

En relación con las tres versiones de la ética[25], una tesis general establecida y argumentada por los traba-

---

[24] La reconstrucción del *Protréptico* ha sido realizada por A.-H. CHROUST, *Aristotle, Protrepticus. A reconstruction*, Indiana, 1964, así como por I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, Göteborg, 1961. Una manejable edición es la del mismo DÜRING, *Der Protreptikos des Aristoteles. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Francfort del M., 1969. El *Protréptico* toca algunos de los problemas —vida intelectual, felicidad, sentido de la filosofía— esenciales en las *Éticas*. Por cierto que Düring se opone a considerar el *Protréptico* como una obra de juventud. Una importante síntesis de la polémica y el contenido de este escrito aristotélico puede verse en el capítulo VI, del libro, ant. cit., de BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* (cf. *supra.*, n. 2).

[25] Con independencia del *Protréptico* y del breve tratado *Sobre virtudes y vicios*, se podría hablar de una «cuarta *Ética*», incorporada a las páginas de la *Retórica*. En el libro I, se expone un problema importante de la *É. N.* como la «deliberación de la felicidad» (1360b ss.). Un poco más adelante, en el mismo libro I, se definen y enumeran algunas virtudes (1366a ss.). Con más detalle, en el libro II se descri-

jos de Kapp [26], Jaeger [27] y Walzer [28] es la que defiende la secuencia de las tres versiones en un paulatino alejamiento de los planteamientos platónicos. Así pues, la *É. E.* sería la más antigua de las tres, y la que más se aproximaba a un Aristóteles sumido en el mundo ideal de la Academia. Los *M. M.* serían, por el contrario, la obra más alejada del pensamiento platónico y, por consiguiente, reelaboración posterior de un peripatético que conservaba, en su redacción, puntos centrales de las otras obras. W. Jaeger pretende, incluso, que la *É. E.* está, en buena parte, condicionada por el *Protréptico:* «Con ayuda de los fragmentos del *Protréptico...* es posible trazar un cuadro del desarrollo de la ética de Aristóteles en tres etapas claramente distintas: el período platónico posterior al *Protréptico,* el platonismo reformado de la *É. E.,* y el aristotelismo posterior de la *É. N.* Para nosotros, será el punto más importante de la investigación la cuestión de cuál de las dos *Éticas* debe considerarse como el producto inmediato de los problemas del *Protréptico* y si es posible demostrar la existencia, en general, de un progreso continuo» [29]. En las páginas siguientes a esta cita, Jaeger pretende fundar su cronología con argumentos que analizan las variaciones temáticas de conceptos como *eudaimonía, phrónesis, philía,* etc., y en las modulaciones que experimentan planteamientos tan interesantes como el de las «tres formas

---

ben virtudes y vicios (1382a ss.). Incluso un tema tan detenidamente analizado en *É. N.* como la *philía,* es allí objeto de una detallada descripción (1381a ss.).

[26] Ernst Kapp, *Das Verhältnis der Eudemischen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles,* Friburgo, 1912.

[27] Jaeger, *Aristóteles...,* trad. cast., págs. 262 y sigs.

[28] R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik,* Berlín, 1929.

[29] Jaeger, *Aristóteles...,* trad. cast., pág. 266.

de vida», la del político, la del filósofo, la del gozador. «La serie *Filebo, Protréptico, Ética Eudemia, Ética Nicomáquea* pone de manifiesto una irrefutable lógica histórica. Ningún miembro puede cambiarse por otro. Anteriormente era posible estar en duda acerca de la posición de la *Ética Eudemia,* mas ahora que hemos fijado los dos puntos extremos del desarrollo de Aristóteles, el *Protréptico* y la *Ética Nicomáquea,* cuya autenticidad es indudable, fácil es ver que la versión Eudemia cae, no a continuación de esta línea, sino dentro de ella. Es la *Ética* original, si cabe emplear esta expresión para designar la forma más antigua de una ética aristotélica independiente, que data del período posterior a la ruptura con la metafísica de Platón» [30].

Estas palabras resumen el método jaegeriano en función de la cronología ética. Por supuesto que investigaciones posteriores han rechazado esta ordenación de Jaeger, no sólo por lo que se refiere al lugar de la *É. E.*, sino al análisis de los mismos contenidos de las tres versiones de la ética, que según otros investigadores no representan ninguna variación sustancial en relación con un posible desarrollo creciente de determinadas tesis aristotélicas.

Argumentando que *M. M.* son un texto original de Aristóteles, y que no se puede sostener la cronología de Jaeger, afirma Dirlmeier que «Aristóteles ha manejado, en distintas épocas, con un fondo común de aporías y problemas siempre presentes a la conciencia filosófica, el mismo tema con mayor o menor detalle» [31]. Dü-

---

[30] Jaeger, *ibid.*, págs. 273-274. Cf. lo que, a este respecto, escribe F. Nuyens, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948, páginas 185-193. Nuyens acepta la cronología de Jaeger para *É. E.*, aunque no para *É. N.*, obra anterior, según Nuyens, al *De Anima* y, por consiguiente, inspirada en otras ideas psicológicas diferentes de las que se expresan en este libro, ya que es muy anterior a él (pág. 193).

[31] Dirlmeier, *Aristoteles, Magna Moralia*, pág. 433.

ring, resumiendo las tesis de Dirlmeier, escribe: «La extraordinaria aportación de los tres comentarios de Dirlmeier a la ética, consisten en la cuidadosa elaboración y atenta discusión de los pasajes paralelos de estas obras, destacando al mismo tiempo sus contenidos particulares. Las tres *Éticas* tienen una estructura común... y sobre las cuestiones fundamentales se nos ofrecen parecidas respuestas... Ninguna de las tres *Éticas* representa una célula originaria de la que, en un proceso orgánico, se hubiesen desarrollado las otras» [32].

En realidad, las opiniones de Dirlmeier ya habían sido sustentadas, con diversas matizaciones, no sólo por von Arnim [33], sino que, recientemente, han adquirido un renovado interés, sobre todo por los estudios de Anthony Kenny [34]. Kenny, partiendo de análisis estilométricos y terminológicos, pretende dar a *É. E.* la importancia que, hasta ahora, ha tenido *É. N.*, sosteniendo, en consecuencia, que *É. E.* es algo así como la *Ética* original o, al menos, la obra en la que mejor se resume el pensamiento ético de Aristóteles. A pesar de la erudición con que Kenny ha fundado sus trabajos, la investigación posterior tendrá que estudiar detenidamente sus argumentos, y probablemente darán lugar a polémicas

---

[32] DÜRING, *Aristoteles* (1966), pág. 438. Cf., también, del mismo autor, *Aristoteles* (1968), col. 287, y O. GIGON en su *Introducción* a la traducción de *É. N.*, Zurich, 1951, pág. 39.

[33] Por ejemplo, con posterioridad a la polémica Jaeger-von Arnim, publicó WILLY THEILER un erudito trabajo con el título «Die grosse Ethik und die Ethiken des Aristoteles», *Hermes* 69 (1934), y recogido ahora en el libro editado por FRITZ-PETER HAGER, *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, 1972, en el que se reúne una serie de importantes trabajos, publicados en diversas revistas especializadas. Theiler sostiene la tesis de que *M. M.* es la primera de las *Éticas*, o sea la primera «Gesamtethik» y de ahí incluso el título (cf. pág. 214).

[34] *The Aristotelian Ethics...*, y *Aristotle's Theory of the Will*, New Haven, 1979.

parecidas a las que, en torno a estos problemas, surgieron a principios de siglo [35].

La cuestión, pues, de la cronología aristotélica ha tenido una particular virulencia en los escritos éticos, tal vez porque, debido a las diferentes versiones, esos problemas cronológicos se agudizaban más que en las restantes obras, y porque, además, el peculiar carácter de una «filosofía de las cosas humanas» *(anthrōpínē philosophía)*, una filosofía que, aunque no fuera normativa, describía el comportamiento de los hombres, le prestaba un cierto dramatismo. Si es más difícil vivir que pensar, esa urgencia de la vida, al ser analizada, pretendía escapar a la ambigüedad. De ahí, pues, que algunas de las supuestas o reales contradicciones de las *Éticas* planteasen agudos problemas no sólo de cronología sino de autenticidad [36].

III. El título de las «Éticas»

No hay, entre las obras de Aristóteles, ninguna que haya llegado hasta nosotros adjetivada de una manera tan peculiar como las *Éticas*, y por supuesto, como he

---

[35] Ya Edel, *Aristotle...*, ha planteado algunas observaciones críticas a Kenny. Cf. nn. al cap. 16 de su obra, págs. 441-442.

[36] Efectivamente, *É. E.* fue considerada en el siglo pasado, por muchos investigadores como una obra no aristótelica, y no sólo por el peor estado del texto (cf. *supra*, n. 8). Por ejemplo, en *É. N.*, habla de dos formas de conocimiento o saber, uno práctico *(phrónesis)* y otro teórico o filosófico *(sophía)* y de otra serie de divisiones (*É. N.* VI 1139 ss.) que plantean dificultades a la coherencia de la doctrina moral aristotélica. En *É. E.* (I 1214a33-b35; y 1215b1-6), la *phrónesis* parece tener un sentido más próximo a la *vida filosófica*. Cf. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968, pág. 7, y, también, P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, págs. 7 y sigs., donde se refiere a las fámosas páginas de Jaeger en su *Aristóteles...* (trad. cast.), páginas 271 y sigs.

indicado anteriormente, ninguna que en su mismo título implicase una trivial pero extraña contradicción: el hecho de que el más breve de los tres tratados se llamase, precisamente, *Gran Ética*. En las discusiones sobre la autenticidad de la *É. N.* o la *É. E.* surgió la duda de si, efectivamente, eran Nicómaco o Eudemo de Rodas o, tal vez, Eudemo de Chipre, el contemporáneo de Teofrasto, a quienes había que atribuir su autoría. Lo que parece evidente es, sin embargo, que ninguna de las dos obras fueron escritos dedicados a Nicómaco o a Eudemo, respectivamente; no sólo porque el concepto de dedicatoria, tal como hace suponer la equívoca traducción del título, era absolutamente ajeno a la época de Aristóteles [37], sino, sobre todo, por el carácter de las «publicaciones» aristotélicas que, al menos las que han llegado hasta nosotros, nos permiten descubrir la extraña relación, vista desde criterios actuales, que los escritores griegos de la época platónica o aristotélica tenían con sus propios escritos [38]. Los nombres propios que,

---

37 JAEGER, en *Aristóteles...* (trad. cast.), págs. 264-265, escribe: «En los días de Aristóteles era desconocido el dedicar tratados, como resulta claro cuando comparamos sus obras auténticas con la apócrifa *Retórica a Alejandro*, a la que antepuso un prólogo y una dedicatoria alguien tan ingenuo como carente de sentido histórico, y que erró por completo en punto a los hábitos literarios del siglo IV. Por no recordar que ninguna de las *Éticas* lleva dedicatoria, ni era en absoluto una obra publicada, sino una serie de notas de lecciones.»

38 En el excelente trabajo de DIRLMEIER, «Merkwürdige Zitate...», anteriormente citado (cf. *supra*, n. 6), se muestra claramente qué distinta y viva era la relación de un autor con los productos intelectuales de otros autores o con los suyos propios, al no tener, por razones obvias, relación alguna con el «hecho» de su publicación. Podemos suponer que difícilmente se hacía una referencia a un *libro* editado en un momento concreto. Hay citas del tipo *gégraptai*, del tipo *en toîs lógois*, del tipo *en biblíōi*, del tipo *theōreîn ek*. Todas ellas implican una forma especial de asumir y reconocer lo ya escrito y casi siempre aluden al carácter abierto e inacabado, atado a la vida y al tiempo, de los productos de la mente.

adjetivamente, aparecen en los títulos de las dos *Éticas* podrían muy bien deberse, en el caso de Nicómaco, por ejemplo, a que fue éste el corrector y editor del escrito de su padre. Lo que no puede sostenerse es que fuera el mismo Nicómaco su autor, como, con un argumento insostenible, parece afirmar Cicerón [39]. Para Düring [40], la *É. N.*, que es una obra de la última época de Aristóteles, fue dada a conocer después de su muerte, y podría haber recibido este título en memoria del joven Nicómaco. Más difícil de explicar es el sentido del nombre Eudemo en la *É. E.*, que por razones más complejas ha sido considerada, frecuentemente, como una obra *no original* de Aristóteles. De todas formas, la suposición más aceptada es que, por el estilo mismo de la obra, no podría atribuirse a Eudemo de Rodas, sino que constituye una colección de escritos fragmentarios de Aristóteles, dados a conocer por Eudemo de Rodas o, como indica un escoliasta del libro I de la *Metafísica*, escrita por un discípulo, de nombre Pasicles, sobrino de Eudemo [41].

IV. La «naturaleza» del «éthos»

La ética de Aristóteles es el primer análisis de lo que, de una manera muy general, podríamos denominar estructura del comportamiento humano. Con el mismo cuidado y originalidad con que analiza, en sus investigaciones sobre los animales, la organización y funcionamiento de la vida, mira también al hombre como pro-

---

39 Cf. *De finibus* V 5, 12.

40 Cf. *Aristóteles* (1968), col. 282, y *Aristóteles* (1966), pág. 455. Véase también Dirlmeier, comentario a *M. M.*, pág. 97, donde hay referencias a otros planteamientos.

41 Cf. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. VI, pág. 50. Véase también, para otras referencias, Düring, *Aristoteles* (1968), cols. 282-283. Dirlmeier, comentarios a la *É. E.*, pág. 109.

ductor de «actos» que no se solidifican y «realizan», como los de la *téchnē*, en algo objetivo, en «cosas». La dificultad de estos análisis es evidente, porque su sentido y justificación no se miden ya por algo tan masivo y real como el arco, el ánfora o la nave. No sólo hay que descubrir la pecualiaridad de estos «actos» que, la mayoría de las veces, no trascienden del mundo de la mente, del mundo de las intenciones y de las representaciones, sino que hay que encontrar un contraste que los justifique, una instancia que los valore. La originalidad de Aristóteles consiste, precisamente, en haber sabido describir todo el complejo mecanismo que rige el silencioso transcurrir de nuestra intimidad y haber descubierto la materia real, las pasiones, deseos, deliberaciones que orientan nuestro «estar en el mundo». Pero, además, Aristóteles percibe que, precisamente por ello, ese «estar en el mundo» es un estar condicionado, y que esas condiciones de posibilidad están teñidas de los estímulos de cada presente concreto, y de la tradición histórica en que ese presente se enhebra.

Sin embargo, la originalidad de Aristóteles, al construir el mecanismo que articula y hace funcionar sus análisis, se alimenta de un lenguaje que viene, en gran parte, condicionado también por una tradición desde la que los griegos respondieron a aquellas preguntas que formulaban, más o menos conscientemente, sobre el sentido de la vida humana, sobre el bien y el mal, sobre el destino y la justicia, sobre el valor o sobre la amistad. Eran formas de aceptar que la naturaleza humana no se rige, únicamente, por el inexorable dinamismo de esa naturaleza que esencialmente somos, sino que, además, inciden en ella otras «valoraciones» surgidas en el aire más sutil de la cultura y de las formas con que se manifiesta la vida colectiva.

El «estar en el mundo» supuso, pues, el «estar *bien* en el mundo», o sea, trascender el puro «estar» de la

naturaleza hacia un «estar» edificado ya sobre otros fundamentos que aquellos que esa naturaleza ofrecía. Pero ese «bienestar» no tenía, en principio, ninguna relación con lo que, posteriormente, e incluso en el mismo Aristóteles, va a significar algo de lo que acabaría llamándose, con mayor o menor propiedad, «bien moral». El bienestar sólo implicaba la necesidad, en una serie de formas de vida inevitablemente solidarias o inevitablemente cohesionadas, de proyectar comportamientos que configurasen los distintos niveles sustentadores del funcionamiento colectivo.

Pero, así como en el individuo la naturaleza funciona sobre el elemental y neutro principio del egoísmo, de la protección y defensa del «propio ser», y como tal organismo individual no necesita sino seguir el dictado de esa inequívoca naturaleza, desde el momento en que ese individuo se presenta en el ámbito colectivo, se deteriora la *neutralidad* del «egoísmo natural». La esencial autosuficiencia del mecanismo de la naturaleza individual, se complica extraordinariamente en el espacio social. Ya son *múltiples egoísmos* los que luchan por establecer sus dominios, por prevalecer y mandar. En el inicio de la cultura griega, había vaticinado Heráclito que «la guerra es el padre de todas las cosas, el rey de todo». Esta situación bélica, no procede sólo del reconocimiento teórico de la inevitable dialéctica que da marcha y sentido a la naturaleza y a la sociedad, sino que, al jerarquizarse desde la derrota o la victoria —imprescindibles acompañantes de la guerra—, se establece un nuevo principio donde la estructura de la sociedad permite, en su trama, la preeminencia y privilegio de unos egoísmos sobre otros, y la desigualdad del «estar en el mundo». Por ello, los griegos soñaron muchas veces el sueño de una sociedad de la abundancia en la que, como habría de definir Platón *(Rep.* 369b),

no fuera la escasez la que determinase las variaciones de la historia.

Los comportamientos humanos estuvieron, pues, condicionados por una determinada forma de estar en el mundo, y los primeros lenguajes que manifestaron esa forma dejaron traslucir las diversas presiones en las que la *guerra de egoísmos* se declara sobre el duro campo de batalla de la escasez y la privación. Los primeros mensajes *éticos* hicieron patente las formas de justificación de ese dominio imprescindible para asegurar un «estar en el mundo». Más que una ética del «bien-ser», que describiese, metafísicamente la teoría del Bien y el Mal abstractos, y por tanto inexistentes, la ética griega comenzó manifestando una jerarquía de actos y valores, a través de la que se vislumbra la lucha por el «bienestar», por el asegurar, en condiciones adversas, la defensa del yo y de la vida. Por consiguiente, el comportamiento *ético* se traduce en un lenguaje en el que no se habla a una supuesta esencia del hombre, sino a los modos de engarce de una individualidad con las formas históricas y sociales en los que esa individualidad se afirma. Nada más lejos, pues, de una teoría ética que sólo se alimenta de ideas y que, en consecuencia, sólo se dirige a la mente. Para llegar a la ética del «bien-ser», se necesita un cierto optimismo ontológico, y una ya larga tradición capaz de enmascarar en las palabras el orden de los deseos.

V. El primer contexto de la ética

En los poemas homéricos encontramos una primera configuración del comportamiento humano. En este comportamiento imperan los principios de una sociedad dominada por la tensión bélica, y los héroes que en ella destacan van marcados por los impulsos que promueve

y nutre esa sociedad agonal [42]. No aparecen, como ideas determinantes, las de Bien o Mal para enmarcar ciertos hechos, sino que es el guerrero, el individuo concreto y en concretas circunstancias, quien crea con sus hazañas el contenido de su moralidad, o sea de su comportamiento frente a los otros, de su posible ser social.

Este hecho marca, de forma indeleble, cualquier doctrina ética. Dentro de la cápsula teórica que sintetiza y jerarquiza los niveles del obrar humano en abstracto, se esconden siempre los contenidos de la historia real sobre la que se levantan los comportamientos y, por supuesto, más o menos disimuladamente, el egoísmo individual o *colectivo* que subyace a la mayoría de las decisiones y empresas. Por ello, el tipo ideal del guerrero homérico, aquel que mejor encarna el *agathón* y la *aretḗ*, es el que posee las condiciones (virtudes) necesarias para destacar en el combate. La moral está, pues, pendiente de la espada del señor y, de alguna forma, el «bien» es el poder. Con todas las matizaciones que los mismos textos homéricos nos ofrezcan [43], el esquema

---

[42] Abundan los trabajos en los que se estudia este hecho. Un inteligente resumen lo ofrece el artículo de J. S. Lasso de la Vega, «Ética homérica», en *Introducción a Homero*, ed. por Luis Gil, reimpr., Barcelona, 1984, vol. I, págs. 291-316. Véanse, también, el importante libro de B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Claasen, 1955 (trad. por J. Vives al castellano, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid, 1965), y J. Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, Londre, 1958. Arthur W. H. Adkins, en *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, 1960, ofrece abundante material para el estudio de un aspecto esencial de la ética griega hasta Aristóteles. Cf., asimismo, F. Rodríguez Adrados «La ética griega desde sus comienzos a su elaboración por los sofistas y Platón», *Rev. de Occidente* 35 (1984), 23-47.

[43] Se ha insistido frecuentemente en las diferencias que en Homero presenta ya el comportamiento «moral». En la *Odisea* el modelo de héroe que Ulises encarna, es ya muy distinto del que Aquiles presenta. «El material humano y social de la *Odisea* es fundamentalmente

fundamental se mantiene: la adecuación del guerrero al mundo histórico concreto en el que se desarrollan sus hazañas. El discurso ideológico que decía lo que es «ser bueno», tenía que ver con aquella clase social, si podemos ya hablar así, que define los valores con los que domina, y ensalza los hechos que le llevan a ese dominio.

Pero, con independencia de la descripción de los hechos, y de los distintos contenidos que los constituyen, aparece, en la estrucutra de esas descripciones, el esquema que perfila los rasgos esenciales de lo moral. Por primera vez el lenguaje sintetiza mensajes que trascienden el inmediato uso utilitario sobre el que, en principio, se articuló la comunicación humana, y propone el *modelo* de un comportamiento. Se nos habla de hechos que sólo viven en el discurso que los refleja, de necesidades que sólo empujan desde la sutil trama de las palabras, y que están, por consiguiente, desalojadas de la vida. Lo que *se dice* en los poemas homéricos no se agota en su mero *ser-dicho.* La comunicación de esos mensajes establece las bases de una interacción social, de un dinamismo colectivo construido sobre dos estructuras: el modelo y su *mímēsis.* Se dice, en los poemas homéricos, cómo obran esos héroes, y el *obrar* de Aquiles o Ulises está propuesto ante unos ojos que, en el paisaje ideal del mito y a pesar de la imposibilidad de alcanzar esos modelos, insinuará en la conciencia una sutil forma de sumisión y acatamiento. Los hechos guerreros trascienden, en el poema, en el canto, en la poste-

---

el mismo; pero el poema selecciona en él de acuerdo con el gusto de una edad posterior, más pacífica... y en todo caso la vida alejada del campo de batalla deja mayor margen a la estimación de costumbres más finas y de modos éticos de vivir más delicados» (LASSO DE LA VEGA, pág. 295-296). Cf. M. I. FINDLEY, *The World of Odysseus,* con un prólogo de M. BOWRA, Harmondsworth, 1972, especialmente las págs. 125-168 (hay trad. castellana).

rior fijación *literaria*, la atadura al tiempo de la vida, a la efímera temporalidad inmediata que desgrana, latido a latido, el tiempo *real* de la hazaña. En el tejido literario esos hechos alcanzan ya una configuración abstracta que, enganchada en el lenguaje, supera el presente y salva, en esa superación, la caduca imagen del instante que sólo aparece a los sentidos. Para ello, no sólo se necesita la fijación del lenguaje en la escritura, sino que ya, en la trasmisión oral y efímera también de esos poemas, se va articulando un subsuelo comunicativo, una retícula *teórica* que *crea* sociedad e incita comportamientos. La aparición, en los poemas homéricos, del *hombre hablado* y, en un estadio posterior, del *hombre escrito* supone la proyección de un modelo, la propuesta de una idealización, la oferta de un acatamiento que constituyen los elementos coaguladores del magma social. Porque los hechos que esos modelos sintetizan necesitan *ser comunicados*. Las hazañas de los héroes homéricos son *famosas*. Tienen sentido porque son conocidas, porque se trasmiten y se admiran. Y en esa trasmisión, precisamente, se enhebra uno de los hilos fundamentales en el tejido social. Las hazañas del héroe no tendrían sentido, si no hubiese alguien que las escucha y las recibe. Las empresas del héroe solitario, sin pueblo y sin poetas, acaban en el límite mismo que señala el esfuerzo concreto, y se agotan en el momento de su propia realización. La *fama* es, pues, condición para que el modelo perdure, y para que la tensión social que ese modelo, aunque sea inimitable, produce, sintetice las aspiraciones de una sociedad. El lenguaje que expresa la fama del héroe, al ser público, arrastra en ella los compromisos de unas acciones con las que, de alguna manera, se solidariza el oyente.

Pero ese lenguaje es, verdaderamente, el lenguaje de la fama. No hay en él justificación alguna de las acciones, ni argumentación que pretenda apoyar el esfuerzo

del héroe. El lenguaje muestra y ensalza. La misma autoridad del héroe ensalzado, la fuerza con que el mito lo ilustra, otorga una situación de privilegio que induce a la sumisión. El primer estadio de la ética griega se desarrolló en un lenguaje que expresa los inequívocos rasgos de la sociedad aristocrática. Para que surgiese la argumentación, se necesitaría una nueva forma de sociedad en la que el *lógos* analizase, dialogase y fundamentase, y en la que la pretendida igualdad democrática no permitiese ya que nadie se alzase con la preeminencia del discurso ideológico.

Modelo y *fama* son los elementos formales de la ética griega. Ambos pertenecen a la esencia de una sociedad aristocrática que reflejará en el lenguaje sus propias aspiraciones y pondrá, con ello, de manifiesto el sentido en el que el lenguaje asume e idealiza los contenidos de lo real. Pero, al mismo tiempo, esa ética expresa una primera sublimación de la existencia. La guerra, la violencia, el esfuerzo y la muerte necesitan ser elevados a un nivel en el que la dureza de los hechos, las limitaciones y miserias de la corporeidad desaparezcan. Flotando en el espacio ideológico donde el poema épico se desplaza, la teoría del héroe propone el modelo de la primera antropología, de la primera teología, de la primera ética. Pero todo funciona como un mecanismo perfecto que construye una forma de solidaridad más poderosa aún que la de la naturaleza, que la del suelo y la patria.

VI. El reflejo del deber

En el inicio de la ética griega vemos, pues, perfilarse un rasgo esencial de toda ética: su carácter social. El héroe griego necesita, para serlo, el reconocimiento. Esta *ética externa* que emerge de la situación histórica

en la que el individuo se destaca, muestra la proyección intersubjetiva de las empresas individuales. Pero la intersubjetividad requerida para el reconocimiento, sigue apoyando un principio fundamental de la sociedad aristocrática: la autoridad y la sumisión. Por un lado, están los héroes y sus hazañas. El poema los proyecta a un espacio ideal, que el lenguaje nutre, y desde ese espacio se derrama hasta la sensibilidad del oyente, del espectador, de una mente silenciosa y sumisa que absorbe y, de alguna forma, interioriza lo que *se cuenta.* En el espejo del poema épico, sólo los héroes actúan, luchan, viven, mueren. Sólo ellos representan determinadas concepciones del valor, de la justicia, de la bondad, que, a su manera, también simbolizan los dioses. Pero éstos son también, como el modesto campesino griego que escuchase el poema, espectadores. Espectadores, que, sin embargo, actúan al ritmo que imprimen las hazañas. Hay dos niveles en esta ética de la contemplación que el poema describe. La masa del poema tiene dos componentes, el mundo de los dioses y el mundo de los héroes. El de los dioses representa, en principio, el de un espectador activo que en la cima de su suprema visión y de su supremo poder, deja que el héroe se mueva hasta acoplarlo, definitivamente, a un designio. El cerco que estrecha el movimiento del héroe, deja entrever que no podrá ganar la última batalla. Su independencia desaparece ante la mirada divina que sólo le permite la lucha y el esfuerzo. Un combate continuo de liberación que, sin embargo, induce a una cierta forma de rebeldía imposible, que se manifiesta en determinadas ocasiones y que hará exclamar a Aquiles los famosos versos en los que prefiere ser un modesto labrador y servir a un pobre hombre, que reinar sobre todos los muertos (*Odisea* XI 448).

Pero el héroe está también cercado por otra mirada y, en cierto sentido, por otro designio. El espectador,

el oyente pasivo que escucha recitar el poema, traza la otra línea ante la que el héroe se configura. Esos protagonistas que aman la vida, la vida de los hombres y que, sin embargo, la sacrifican en cada momento, están indicando, a su manera, los límites por donde se desplaza la primera ética. Porque la vida, y el código biológico que señala los primeros valores y que, indudablemente, constituyó la primera referencia para saber lo que es o no es bueno, se esfuman ante el pasivo espectador que, fuera del poema, admira y aprende. Y el héroe no le ofrece sólo su amor a la vida, sino su ansia de *fama*. Más allá de la *philautía*, del «amor a sí mismo», que analizará Aristóteles *(É. N.* X 8, 1168a ss.), la lección ética del esfuerzo heroico rompe con la limitación del propio cuerpo, para llenar de un nuevo contenido ese *autós*. Ni la muerte ni la vida significan ya nada, si no se da un contenido especial a lo que llena esa vida. La ética del honor y de la fama, el afán de quedar bien en la boca de hombres y mujeres *(Odisea* XXI 323) sublima las hazañas individuales. Pero esta sublimación tiene sentido, porque el pasivo espectador las acepta, y reconoce como suyas, al interiorizarlas y trasmitirlas. El *autós* del poema no es, por consiguiente, el *autós* de la vida, sino el *autós* de la *aretḗ*, de la «excelencia» humana, de la superación, de las hazañas y las obras, del dinamismo y la posibilidad, de la sumisión impuesta por la inmovilidad del destino y la rebeldía inventada por la originalidad de cada instante.

La diferencia que, sin embargo, se establece entre esta *aretḗ* y la que después irá configurándose hasta llegar a Platón y a Aristóteles, señala dos concepciones opuestas de la ética. La *aretḗ* homérica no se adquiere. Se es *áristos*. Para que la *aretḗ* pudiera «aprenderse», habría que pasar todavía por la experiencia de la sofística. El héroe del poema épico arrastra, en sus hazañas, el cerrado bloque de la «excelencia» que, como el desti-

no que le asignaron, también le corresponde exclusivamente. En esto, precisamente, se asemeja a pesar de la distancia, a los dioses. Ellos también *son.* Cada uno expresa un mensaje cerrado, un pequeño bloque de discurso mítico que ciñe su *ser.* También, en el espacio previo a la configuración mítica, tuvieron esos dioses que inventar sus hazañas, que luchar y actuar antes de que el destino del mito, en el que, por cierto, quedan versiones de sus hechos, los asimilase.

La *aretê* heroica se mantiene alejada de toda posibilidad. Surgida para la admiración, el espejo del mito refleja solamente el ámbito del deseo. Un deseo que libera al héroe de la limitación y la miseria y le hace funcionar, sobre la vida, en el espacio teórico de la contemplación. Pero en él, el contemplador pasivo se contempla a sí mismo, descubre sus gestos y su dependencia a las ideas que sueña, a los proyectos que imagina. Este mundo intermedio, entre los dioses impasibles y los héroes que sufren, dibuja ya el territorio colectivo de la ética. Fruto de una tensión entre la conciencia individual, empobrecida por el cotidiano desgaste, y los deseos, alimentados por la diaria frustración, va apareciendo, al otro lado de la carne y el tiempo, el paisaje todavía impreciso del *deber.*

Sostenido, tal vez, por el instinto de defender y asegurar la propia vida, el «exceso», la *hýbris* marca implacablemente las hazañas heroicas. No basta con calmar *naturalmente* los instintos, hay también que apaciguar los deseos. La *hýbris* que tantas veces atenaza a los héroes de Homero presenta, sin embargo, el rostro inmoderado del impulso insaciable. Sin límite previsto, sin saturación de las tensiones, la *hýbris* salta más allá del espacio real, al espacio infinito en donde se esfuman los objetos y los logros, que podrían sosegar la desmesura de la invención y de la creación. Un deseo sin mundo y sin historia se consume en sí mismo, al

no chocar ya con ninguna realidad que lo controle. El *deber* aparece entonces, tímidamente, como una frontera formal que desgaste y pula la materia indistinta del deseo, y pueda alimentar sus apetencias.

Al comienzo de la introducción a su comentario de la *É. N.* cita Dirlmeier[44] un texto del canto XXIV de la *Ilíada* que, según él, constituye uno de los documentos más antiguos de la ética europea. Aquiles arrastra el cadáver de Héctor, el protegido de Apolo, en torno a la tumba de Patroclo, ante la impasibilidad de los dioses. Entonces, del lado de los inmortales, como si se quebrase la línea que separa a los que «siempre son» de aquellos que tienen que «actuar para ser», y como si la voz que habla no surgiese de la boca del dios, reprocha Apolo: «Sois, oh dioses, crueles y maléficos. Héctor os ha hecho siempre sacrificios y ahora le dejáis yacer sin atreveros a rescatar su cadáver... Por el contrario, dioses, favorecéis al pernicioso Aquiles, que no tiene sentido alguno para la equidad y que es duro, áspero y salvaje como un león que, dejándose llevar por su gran fuerza y espíritu soberbio, se encamina a los rebaños de los hombres para aderezarse un festín. De igual modo perdió Aquiles la «piedad» *(éleos)* y también el «pudor» *(aidós)*. Eso no es humano. Porque las Parcas dieron a los hombres un corazón paciente. Mas Aquiles, después de que quitó a Héctor la dulce vida, ata el cadáver al carro y lo arrastra alrededor de su compañero querido. Y esto no es bello ni es bueno. Tendríamos que hacerle sentir nuestra cólera, pues, en su furia, profana incluso a la insensible tierra» (vv. 33-54).

Este texto, según Dirlmeier, podría traducirse, frase por frase, en el lenguaje de Aristóteles. Aquiles se deja llevar por la *hýbris* y no obra «como debe». El *deber* es, en este caso, «obrar con mesura», «dominar el áni-

---

[44] Pág. 246.

mo». Efectivamente, como observa Dirlmeier, en las palabras de Apolo surge la idea de una norma, de un principio interior que dicta equilibrio y justicia. Esta norma traspasa los confines mismos de la ideología homérica, de la ideología del poder, de la ética del *bíos* y de la fuerza, para entrar en un nuevo y superior estadio de evolución, camino no sólo de una ética social, sino de una ética de la intimidad, que pretenderá establecer en el hombre mismo y en su conciencia el argumento y motor de sus obras. El extremo opuesto de este arco que se comienza a tensar con los poemas homéricos, será la ética de los estoicos y epicúreos.

VII. La ruptura de la palabra

Del mundo homérico parten algunos conceptos fundamentales que configurarán la ética griega. Los términos *agathós, kalós, aretḗ, dikaiosýnē, aischrón, hósios, díkē, thémis, élenchos*, etc., seguirán marcando, en distintos contextos y con distintas matizaciones, los linderos que, en principio, aceptarán Platón y Aristóteles. La poesía lírica, la tragedia, los historiadores, reflejarán también, en el tejido lingüístico que se ha ido tupiendo desde Homero, las tensiones de la sociedad y del individuo dentro de ella.

Pero es la sofística quien marca un giro importante en esta historia del comportamiento humano, y de los principios que lo rigen y orientan. A pesar del enriquecimiento que la teoría moral experimenta en los siglos anteriores a la época de los sofistas, no se produce hasta ellos un cambio radical. Este cambio está, como es evidente, condicionado por los cambios mismos de la sociedad. La aparición del *dêmos* como fuerza transformadora de las relaciones sociales, el *derecho a la ley* que no controla ya la arbitrariedad del *ánax (isonomía),*

el derecho a opinar, a romper la imposición del discurso preeminente con el poder de la palabra liberada de sumisión *(isēgoría)*, impulsado todo ello por el escepticismo ante el lenguaje, son algunas de las características que configuran la democracia griega.

Estos rasgos definen, además, la nueva ética de la Polis. Lugar de encuentro para el individuo, retícula ideal que tensa los distintos egoísmos en busca de la *armonía* y de un proyecto de organización colectiva, la Polis representa el espacio en el que volver a plantearse una nueva forma de hazaña individual, muy lejos ya del espejo homérico. Como resultado de la convivencia real en la Polis, surgirá la convivencia ideal en la Política, en el arte de organizar esa convivencia y de engarzarla en las ideas que, verdaderamente, la hacen posible. La solidaridad entre el héroe y su pueblo estuvo condicionada, como hemos visto, por la sumisión. Pero, en el espacio de la Polis, no se da ya el espejo lejano en el que sólo se vislumbra el personaje que está detrás de él. La Polis no es ya el espejo ideal y distante, no se funda en una *«aretḗ» que se es*, sino en una *«aretḗ» que se consigue*, que se construye. Liberado del discurso del poder, de la autoritaria preeminencia del discurso ideológico, el ciudadano, el *polítēs* se enfrentará ante una de las más apasionantes aventuras que nos legó la cultura griega: el arte de construir un hombre.

Con estos presupuestos aparece en la sofística y en el espacio de la democracia, al lado del aprendizaje de la *aretḗ*, de la superación humana, el motor que hace posible esa superación. La *paideía* sofística imprime a los griegos el dinamismo adecuado a una sociedad que aspira a ser democrática, y que dispone de los instrumentos para serlo. Desde el momento en que la ideología de la tradición, que los conceptos transmitidos pueden no ser aceptados, la soledad de la conciencia se

hace más aguda; pero también la esperanza de una compañía se hace más real.

Los primeros diálogos platónicos expresan claramente en qué consistió esa pérdida del respeto al lenguaje, esa *analítica de sentidos*. El discurso mítico se quiebra, como se quiebra el terso espejo del poema donde nadie *habla del lenguaje*, a pesar de los múltiples discursos [45]. Toda palabra puede ser analizada, toda respuesta ironizada. La fórmula, el instrumento de este análisis aparece también en los diálogos de Platón. El *tí estin*, el «qué es» que se clava en un concepto, pone en él una inseguridad. De ella parte un ulterior preguntar en busca de otra forma de asentimiento que no consista en la inercia y en la autoridad de la tradición. Consecuencia de este incesante diálogo con el lenguaje mismo, los viejos conceptos éticos empiezan también a perder su poder. La *Díkē*, menos solemne que *Thémis*, menos divina, pero que, al significar firmeza y exactitud, conserva un rigor indiscutible, es enfrentada al *nómos*, a esa seguridad cambiante y por la que hay que luchar. Ya Heráclito, en el fr. 44, había destacado el carácter peculiar de un principio de firmeza que, sin embargo, se apoya en el esfuerzo por conquistarlo: «Es necesario que el *dêmos* luche por su *nómos* como por sus murallas». Es precisamente el pueblo, el *dêmos*, la nueva clase que emerge en la historia griega, quien de-

---

[45] En el canto VII de la *Odisea*, hay un pasaje en el que el anciano héroe Equeneo habla a los feacios, «era el más anciano y *sobresalía por su palabra*, pues era conocedor de muchas y antiguas cosas» (vv. 158-159). Y al principio del mismo canto VII, descubrimos que la autoridad de Alcínoo se sustenta también *en la palabra*: «Alcínoo... que reinaba entre todos los feacios y el pueblo lo *escuchaba* como un dios» (vv. 10-11). La autoridad, unida al lenguaje y a la experiencia. Alcínoo posee, pues, la memoria del *lógos*. Su presente se alarga hacia el pasado, y su lenguaje enlaza el presente de los feacios en la riqueza de las palabras de su rey. Esas palabras son las que abren la estrechez del instante, la urgencia de la temporalidad inmediata.

be asumir la diaria conquista del *nómos*. Ya no es ese rey que esclaviza, según trasmite el fr. 169 de Píndaro, sino que es una fuerza que crece, precisamente, en la libertad, como recuerda el texto de Heródoto (VII 101): «sois libres; pero no lo sois completamente porque tenéis un dueño que es vuestro *nómos*, vuestra ley». En ese espacio de libertad, la firmeza del *nómos* queda relativizada a los impulsos de la sociedad, y al adecuado acoplamiento a la ambigüedad e inestabilidad de la historia.

Frente al ideal homérico de *modelo* y admiración o sumisión surge, en la época de los sofistas, una más amplia perspectiva. El diálogo con las palabras, la crítica a los conceptos de la tradición, hace resquebrajarse el modelo heroico. El supuesto relativismo de los sofistas será, pues, la consecuencia de la destrucción de ese universo mítico que las palabras conservan. Sometido el lenguaje a la inestabilidad de la existencia, era lógico que Sócrates y Platón pretendiesen encontrar, en los conceptos, una nueva forma de seguridad. El mundo *ideal* platónico, el descubrimiento del *eîdos* fue, sin duda, el resultado de un empeño por encontrar, en el destruido lenguaje, el punto de apoyo para saltar a una serie de seguridades intelectuales, más allá de la arbitrariedad y ambigüedad de las palabras.

Pero la destrucción del modelo no es bastante para la ciudad histórica, para la ciudad levantada sobre el principio de la libertad, y también sobre la escasez y la violencia. Es preciso otro engranaje social que no sea el de la admiración y, sobre todo, el del acatamiento. El *aprendizaje*, la teoría de la *paideía*, será, efectivamente, el motor que permita dar a la sociedad su imprescindible dinamismo. La *naturaleza* del hombre es capaz de sustentarlo en el mundo de la *otra naturaleza;* pero no en el mundo de la cultura, en el mundo de la sociedad y de la historia, en el mundo de las significaciones.

Son necesarios otros instrumentos intelectuales que, al mismo tiempo, sean también capaces de modificar la *psyché*, y perfilar, desde ella, el territorio de una nueva antropología. Aparece, pues, en la intimidad del hombre un espacio que no lo llena la *phýsis*, un amplio dominio de posibilidad que hay que roturar, abonar y construir. El término *eleuthería* «libertad» encuentra aquí su adecuado contexto. Probablemente se deba a la sofística el descubrimiento de esa maleabilidad de la *psyché*, sin la que no puede entenderse la *paideía*. El verbo *eînai*, reflejo impasible de una realidad y de una sociedad en incesante cambio, no puede expresar, sino una utopía ontológica. Hay que situar, para completarlo, el término *gígnesthai* como más exacta definición del flujo de las cosas y, sobre todo, del fluir de la «mismidad» *(autós)* y de la consciencia. Lo que se presenta, tal vez, como una imperfección, como un estado de indigencia es, sin embargo, el elemento fundamental de la cultura. *Prâxis* y *Poíēsis* serán las palabras que expresan algunos matices esenciales de esa nueva forma de estar en el mundo, de esa relación con el entorno de lo real y con el fondo mismo del *autós*.

El *ser* del hombre está, en consecuencia, más próximo a ese proceso continuado de construcción y destrucción que, hasta cierto punto, *gígnesthai* expresa. Por ello, precisamente, puede educarse, o sea, puede admitir que con la posibilidad de un *autós eleútheros*, de una individualidad libre, se alcance la relidad de una «humanización» de una estructura superior, más diversa y rica que la que el monótono ritmo de la naturaleza nos permite. Poner en marcha este proceso es necesario, porque ya no se vive en el mundo de la naturaleza. El ser humano se ha desprendido de esa originaria matriz y se ha instalado en el territorio de la cultura, fruto de la escasez, de la historia y de la inteligencia obligada

ya al cambio, a la adaptación y, sobre todo, a la creación.

En este largo proceso, que culmina en la sofística, las palabras, en su *análisis*, pueden dejar al descubierto la vaciedad de muchos de sus contenidos. Sobre todo, aquellos términos que, al expresar comportamientos colectivos sancionados por el tiempo, llevan consigo el cumplimiento de unos *gestos morales* desplazados ya de la originaria *costumbre* que los provocó. Pero también, la terminología ética se ha ido imponiendo en un espacio social, donde la *aristocracia* delimitaba su concepción del hombre y de las relaciones humanas. Por ello, la democracia griega se ve obligada a un radical proceso de revisión y, lo que es más complicado, a un imprescindible proceso de reconstrucción.

Díkē, aretḗ, agathós, kalós se enfrentarán, pues, a un *uso democrático*. Este uso, planteará otros interrogantes que la sociedad aristocrática no había planteado. ¿Cómo surge la «justicia», la *dikaiosýne?* ¿Es mejor padecer injusticia o cometerla? ¿Cómo hay que vivir? ¿Se puede *aprender a ser bueno?* ¿En que consiste la *eudaimonía?* ¿Qué es gozar? ¿Es posible *querer gozar?* ¿Cuál es el fundamento sobre el que se apoya la *philía?* ¿Se puede edificar una *Polis* justa? ¿Es el inmoralismo una forma superior de comportamiento social? ¿Son las leyes invención para los débiles? Estas y otras interrogaciones impulsaron la reflexión epistemológica y, sobre todo, la reflexión ética.

VIII. Intermedio del inmoralista

El hecho de que pudieran hacerse esas preguntas ponía de manifiesto el contenido de ese magma social que había emergido con la democracia. Por ello, el extraordinario interés del pensamiento moral de Platón

y Aristóteles. Los elementos que organizaron sus planteamientos y sus respuestas, emergieron de esa sociedad en ebullición. Aunque aceptaran, como era lógico, el lenguaje de la tradición y aunque su pensamiento se moviese en los confines que esa tradición había delimitado, lo apasionante de esta primera teoría ética en la historia de la cultura occidental se debe, precisamente, a que se perciben los problemas reales de la historia y de la sociedad, en el esquema teórico con que los dos filósofos la engarzan. Por ejemplo, el tema del inmoralismo que encontramos, en distintas versiones, en la *República* o en el *Gorgias,* expresa inequívocamente, el momento de soledad del individuo en una *pólis,* en construcción o en derribo, pero inestable y en consecuencia, posible. La fuerza de la naturaleza se impone, entonces, ante las alambicadas discusiones sobre el justo y su justicia. El pensamiento puede perder su principio de realidad cuando el lenguaje que lo constituye sólo *habla de sí mismo,* cuando se convierte en una *theōría,* en una mirada que se olvida del sustento «vital» en el que se encarna. La naturaleza se hace notar con sus instintos. Para saber, pues, *qué es lo justo* no hay más que aprender de este imperativo de la naturaleza, que nos dicta el apetito de placer y la voluntad de poder. Si ser justo implica ese sacrificio de sí mismo, que se ejemplifica en la muerte de Sócrates, es evidente que la justicia no puede convertirse en la fórmula que expresa la suprema negación. Si, por el contrario, el hombre tiene la felicidad como objeto de sus esfuerzos, habrá de rechazar toto aquello que impida la esperanza de esa felicidad. La justicia, muchas veces acatada contra el propio querer, parece contravenir el orden de la naturaleza e, incluso, el orden mismo de la voluntad. ¿Qué ataduras nos mantienen, entonces, en la moralidad, en el acatamiento a la ley que expresa *otra* voluntad que la nuestra? Si no sabemos encontrarlas, la vida del in-

justo, expresión de su fuerza, de su independencia ante la ley, de la coherente espontaneidad de sus instintos, será siempre mejor que la del justo.

El inmoralista encarna la forma de la aristocracia sin lo *áriston*. Al asegurar a toda costa lo que considera su felicidad rompe la igualdad del *nómos* y, con ello, la pretensión de situar fuera del propio egoísmo la sanción de la moralidad. Sin embargo, la violenta preeminencia con que se levanta frente al otro, es distinta también de la que representa la época aristocrática. La teoría del inmoralismo surge, sobre todo, en boca de algunos personajes de los diálogos platónicos: Polo, Trasímaco, Calicles. Estos personajes defienden, en distintos niveles de radicalidad, su apartamiento de las pobres morales establecidas, que sólo sirven para traer frustración y negación a quienes las cumplen. Pero, de todas formas, tienen que *expresar* como Calicles, las razones de su inmoralismo, las razones de su sinrazón. Aunque Trasímaco en la *República* (I 344d ss.) insinúe que la conducta del hombre superior no precisa justificación, esta misma tesis implica ya una toma de conciencia absolutamente distinta de la brillante inconsciencia de los héroes míticos.

La teoría del inmoralismo significó también una llamada de atención ante la hipocresía que aparece en la cerrada defensa del *nómos* y del *éthos*. Porque, efectivamente, la ley puede traer injusticias que, a veces, tiene que padecer el más justo. La visión de una sociedad falseada, en donde sea posible esta afrenta a la individualidad, en nombre de una teoría general e inconcreta, deja espacio a la presencia del inmoralista.

Las razones del inmoralista pretenden, pues, alcanzar no sólo la doblez de ese juego en el que la justicia se vuelve contra el justo, sino también la esencia misma de la voluntad que quiere el mal del otro con tal de que obtenga de ese mal algún bien. Una voluntad

derramada en el espacio histórico donde tantas voluntades persiguen su bien, se concentra en sí misma, arranca su propio y exclusivo beneficio, y oculta su interés en la esperanza de que no haya sido vista como causante del desgarro insolidario.

El mito de Giges que Glaucón recuerda (Platón, *Rep.* III 359c ss.) y que ya Heródoto (I 8-15) había narrado, es el mejor ejemplo de la amenaza del inmoralismo [46].

¿Cómo salvar este peligro continuo que puede hacer imposible una moralidad, que pretenda fundarse en algo más firme que el utilitario compromiso de no dañar para no ser dañado? La lucha contra el inmoralista tiene que fundarse en argumentos que establezcan un principio de racionalidad, cuya negación haga inviable la vida social misma. Sumergido, entonces, el individuo en el exclusivo espacio de su egoísmo, apenas si puede ya levantar la tesis inmoralista. Para ello, precisaría alguna forma de sociedad, en la que el inmoralismo pudiera ponerse en práctica. Pero una cadena de inmoralistas corta el tejido social al filo de cada egoísmo y niega, con la contundente afirmación de su exclusiva identidad, de su exclusivo provecho y superioridad, el inerte plasma social que, sin embargo, necesita para existir.

La teoría moral de Platón y Aristóteles va a intentar, desde dos perspectivas diferentes, superar también el rigor de esta aporía, enraizada en el centro mismo de la conciencia individual. Pero Aristóteles, sobre todo, llevará a cabo esta superación, partiendo de un principio nuevo en la historia de la ética griega: *el análisis del acto moral, de la decisión moral misma.* Este análisis no se realiza sólo en el lenguaje de la moralidad. Aristóteles efectúa, además, un detenido escrutinio en

---

[46] Cf. la interpretación de K. REINHARDT, «Gyges und sein Ring», en *Vermaechtnis der Antike, Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschischtschreibung*, Gotinga, 1960, págs. 175-183.

la estructura de la conciencia histórica, de un *lógos* que no funciona sólo como simple racionalidad, sino que está atravesado de impulsos, de pasiones y deseos.

IX. Una ética del «lógos»

El ideal aristocrático, entendido como un horizonte en el que situar la admiración del espectador pasivo de las hazañas heroicas, se oculta en el fondo de la ética de Platón. Tal vez, por ello, la ciencia platónica «culmina en un saber sobre un Bien supraterrestre, hacia el que el hombre, desde lo más profundo de su ser, está proyectado...» [47]. Ese Bien puede alcanzarse en un largo proceso de transformación de la *psychḗ*. En esto se apartaría Platón de una teoría aristocrática, en la que el espectador pasivo del poema homérico sólo puede entregar a sus héroes la admiración y la sumisión. A pesar de la división que tiene lugar entre los ciudadanos de *República* platónica, al menos alguno de ellos puede ser educado para ese proceso de aproximación o semejanza al Bien.

Pero en Aristóteles el planteamiento, sobre todo en la filosofía práctica, es fundamentalmente distinto. No es preciso establecer una metafísica del Bien y una determinada escala de conocimiento hasta alcanzarlo, sino que se trata de analizar una serie de hechos que nos lleven a plantear, desde ese análisis, los problemas de un *bien humano,* cuyas estructuras trazará esa *anthrōpínē philosophía* que Aristóteles busca. En este sentido, a pesar de la tesis, generalmente aceptada, del carácter descriptivo de su ética, carente del *páthos* platónico, la marca *antropológica* que Aristóteles imprime en ella la

---

[47] Gebhard Krüger, *Platon, Der Staat,* con introd. de G. Krüger, y trad. de R. Rufener, Zurich, 1950, pág. 45.

sitúa en un plano muy distinto del que implica una simple descripción de los *phainómena*. Es cierto que, como ha observado Guthrie [48], «al leer la ética, se tiene muchas veces la impresión de que se nos habla más bien de lexicografía griega que de filosofía moral». Sin embargo, este hecho representa algo de extraordinaria novedad en la filosofía griega y en la filosofía aristotélica. En un nivel distinto de los *Analytiká*, Aristóteles toma el lenguaje como objeto de su investigación. Si el hombres es un «animal que tiene *lógos*», y es la filosofía práctica, la filosofía del hombre, el objeto de su investigación [49], el lenguaje de ese hombre, será un elemento fundamental en esta búsqueda.

Estos términos que Aristóteles analiza y que constituyen los puntos de inflexión en su teoría ética son, pues, la referencia más inmediata a los posibles problemas que plantea el descubrimiento de la *prâxis*. Por ello, «Aristóteles no pretende saber cómo puede pensarse un Bien *en sí* sin contradicciones, sino cómo el pensamiento puede ayudar a ser bueno. Por eso, no persigue un Bien absoluto, ni una ontología o metafísica de la moralidad, sino una filosofía práctica que tienda, efectivamente, al cumplimiento de esta *prâxis* moral» [50]. Pero, en el descubrimiento de esta *prâxis*, Aristóteles interroga al *lógos* que constituye, como él ya lo había definido, la esencia del hombre (*Pol.* I 2, 1253a10). El análisis de ese pensamiento, de ese *lógos* que expresa las tensiones de aquel que lo utiliza es, por consiguiente, previo a cualquier posible especulación, que levantase una teo-

---

[48] *History of Greek Philosophy*, vol. VI, pág. 368.

[49] *Anal.* X 9, 1181b15.— En el libro I de *É. N.* insiste Aristóteles en que «hemos de investigar la *aretḗ* humana (*anthrōpínē aretḗ*), porque es el bien humano (*tágathòn anthrṓpinon*). Llamamos *aretḗ* humana, no la del cuerpo sino la de la *psychḗ* (13, 1102a14-16).

[50] Otfried Höffe, *Ethik und Politik, Grundmodelle und — Probleme der praktischen Philosophie*, Francfort del M., 1979, pág. 43.

ría de la sustancia social sin tener en cuenta la extraña materia que la conforma.

La sociedad, pues, y en este caso la Polis, está integrada por *zôa* «seres vivientes» a los que, como a todos los otros, mueven implacables instintos. Pero este animal, que «sustancialmente» es idéntico a los restantes animales, apenas si podría formar una sociedad que superase el nivel de los instintos y la supervivencia. Es cierto que la solidaridad del grupo humano debió surgir al impulso mismo de la vida, pero «la comunidad perfecta de varias aldeas es la *Polis,* la ciudad... que fue haciéndose por las necesidades de la vida; pero que ahora ya existe para vivir bien *(eû zên)*» *(Pol.* I 2, 1252b28-30).

Este «vivir bien» significa ya el salto cualitativo que diferencia al hombre del animal. Porque el *bien* que determina la vida se engarza con el otro término que, en este comienzo de la *Política,* define al hombre: «animal que habla», «animal que tiene *lógos*». El nivel de la «animalidad» *(zôon)* se corresponde con el «vivir» *(zên).* Pero el *lógos* tiene que ver con el Bien, con todos aquellos niveles que, en el entramado social, van creando la cultura, o sea, la vida específicamente humana. En el sutil aire de la *phōnē sēmantikē,* de un sonido que tiene significación y que articula, intersubjetivamente, las distintas individualidades, se construye, pues, la ciudad, la convivencia y la justicia. En una moderna teoría de las necesidades, los niveles de la economía, de la organización *material* de lo real, de la distribución de los bienes, parecería bastar para el buen engranaje social. Sin embargo, nada de esto superaría el plano de la *vida,* de la elemental animalidad. El Bien entra en otro espacio, para llegar a ser un bien humano, un bien del «animal que habla». Si la abstracta retícula de comunicación que es el *lógos* no se convierte en el promotor, explicador, justificador del vivir, desaparece la cultura, la humanidad, por muy complejo que pueda llegar a ser

el organismo material de lo social, el universo de la técnica.

Esta red intersubjetiva que el lenguaje constituye no es sólo el motor de todas las otras estructuras sociales, sino que, en su historia, va plasmando las experiencias de la *vida* en el nivel en el que, precisamente, se convierte en vida humana, en vida de cultura, en vida superior a la que, a pesar de todo, condiciona el fundamental sustrato de la naturaleza. En este descubrimiento radica una de las aportaciones de Aristóteles y una de sus novedades. Cualquier reflexión sobre la ética, tiene que apoyarse en el carácter intersubjetivo y «relativo» de la sustancia social. Aunque el *êthos* ha solidificado las formas del comportamiento humano y ha creado, sobre el nivel de los instintos y de la vida animal, una superestructura que constituye el plasma en el que esta vida se desarrolla, su *sustancia* está hecha, esencialmente, de engarces *lingüísticos*, de gestos verbales, de tensiones semánticas, que rompen o amenazan la solidez y monotonía de la animalidad. Es cierto, también, que el *éthos*, se configura en objetos, en técnicas, en *cosas*. Sin embargo, nada de ello sería posible sin la previa comunicación, sin el carácter de *signos* o de *usos*, cuyos fundamentales sentidos se basan, principalmente, en un juego abstracto de significaciones aprendido en el lenguaje.

Los grandes conceptos abstractos, «Bien», «Justicia», «Ser», «Belleza», etc., no pueden constituir los reductos explicativos del comportamiento social, los elementos que integran las «relaciones» de la Polis. Como las *cosas* y los *gestos* que constituyen el *éthos*, esos conceptos empiezan a instalarse en una vida genérica, en una forma irreal de objetividad que, al hacerlos pervivir como símbolos, los arrancan de la matriz misma de las significaciones. Aristóteles afirma, pues, el carácter relativo del Bien, cuando se enfrenta con «aquellos amigos nues-

tros que han introducido las ideas» *(É. N.* I 6, 1096a13). Esta radical oposición al platonismo, imprime a toda su ética un movimiento que arranca ya de ese nivel intermedio entre el espejo «aristocrático» de las grandes palabras evocadoras de la pulida superficie del mito, y el latido de la *phŷsis,* en la que el hombre se *homogeiniza* con los otros animales. Ese nivel intermedio es precisamente el *lógos.* En su ambigüedad y polimorfismo está la posibilidad y, en consecuencia, la vida.

La ruptura que del «Bien ideado» por Platón hace Aristóteles, se basa en las distintas formas en que ese supuesto bien abstracto se origina. «Como el ser, el bien se dice de muchas maneras» *(É. N.* I 6, 1096a23-24). Pero decirse de «muchas maneras» significa que es en el lenguaje donde nace y se articula ese bien. Bien es, en principio, «decir el bien». Y ese bien que «se dice» es, esencialmente, el mismo que constituye el «bien del vivir», el bien que modifica la vida animal, para convertirla en vida humana, o sea en vida colectiva, en vida *política.*

Al originarse en el espacio del lenguaje, el bien se reduce a sus formas de expresión en los contextos en que se manifiesta. Hay, sin embargo, una jerarquización de bienes que se percibe ya en el análisis de los contextos que los «dicen». Sin embargo, la crítica que Aristóteles hace de la menguada estructura ontólogica del «Bien ideal», acentúa una vez más, la perspectiva «empírica» que, con todas las matizaciones que pudieran hacerse, recorre su filosofía. Porque, efectivamente, «por ser eterno [el Bien] no sería más bien, pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día» *(É. N.* I 6, 1096b3-4).

La duración no imprime, pues, más realidad ontológica en las cosas. El ser no es más ser, por su capacidad de persistir en proposiciones que parezcan desprenderse del urgente contexto de la realidad que las

provoca. Nada escapa a la temporalidad, cauce y sustento de todo lo real. El posible resguardo del efímero tiempo en el que la existencia individual se consume es el lenguaje, que conserva, en sus engarces intersubjetivos, la posibilidad de superar los límites de cada subjetividad que lo utiliza. Durar mucho no es, pues, durar más. La repetición no aumenta la entidad sustancial de lo real, que nunca podrá levantarse sobre la cadena del tiempo. La única posibilidad de cambio es el progreso, el desarrollo creciente de la vida; pero esto no implica la construcción de un ente que, «fuera del tiempo», se liberase de la destrucción, inevitablemente implícita en la dialéctica del cambio.

La crítica al lenguaje, iniciada ya por los sofistas, adquiere en Aristóteles una nueva fuerza, no sustentada únicamente en la revisión de conceptos que, en el «espacio de la intersubjetividad», habían encontrado una cierta forma de «eternidad». La crítica sofística intentaba mostrar cómo el «uso» de esos términos había desgastado su significación, y cómo precisamente ese uso, capaz de superar los niveles de concretas temporalidades, no sólo no les había dado *más* contenido, sino que, incluso, les había desprovisto de él. Pero la novedad de Aristóteles consiste en que, además, es ese lenguaje efímero el que nos lleva a descubrir las verdaderas condiciones de posibilidad de la existencia humana. Ni siquiera en los momentos más «contemplativos», en los que se hace la defensa de la vida teórica y del ideal del sabio, puede Aristóteles desprenderse de la atadura a la temporalidad y a la realidad. «Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados» *(É. N.* X 8, 1178b34-36).

Este hecho, de aparente trivialidad, introduce en las ideas y en las «grandes palabras», un sedimento «natural» del que también el conocimiento se nutre. Esta sumisión a lo real, que alcanza los vericuetos más complicados de la pura «teoría», constituye el anclaje que da corporeidad al saber. Sobre todo en el dominio de aquella forma de conocimiento que tiene que ver con las acciones, con la proyección del pensamiento en el espacio de la cultura y de la sociedad, en una palabra con la ética. Porque el fin de la política y de la ética, que es parte de ella, «no es el conocimiento *(gnôsis)* sino la acción *(prâxis)*» *(É. N.* I 3, 1095a6). Esta *prâxis* es la que da dimensión y contenido al lenguaje, y a lo que el lenguaje representa. Porque, desde el fondo de la realidad, los conocimientos de la «ideas en sí», sin la génesis que las ha constituido y de la que nunca pueden desprenderse, se convierten en un conocimiento de simples esquemas teóricos, desplazados a los espacios más deshabitados del lenguaje. «Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que *cura a cada individuo» (É. N.* I 6, 1097a5-15).

Pero, a su vez, la *prâxis* que constituye el objeto que primordialmente va a manipular la reflexión ética, presenta un componente que la distingue de cualquier forma de irrupción en el mundo real. La *prâxis* es fundamentalmente conducta, o sea modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Y esa conducta lleva consigo un *lógos* que la orienta y perfecciona. Un *lógos* que no procede de una simple contem-

plación de verdades «más allá del tiempo, y al otro lado del mundo». La *aquendidad* de la *prâxis* se pone de manifiesto en que sólo se alimenta de experiencia. El roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y de nuestro pensamiento. «Cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento sino la acción» *(É. N.* I 3, 1095a1-7).

La indisoluble unión entre el hombre y sus obras aparece claramente en la interpretación aristotélica de la *prâxis.* Al mismo tiempo, descubrimos aquí una forma característica de la epistemología aristotélica. Conocemos obrando, actuando. «En cambio adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo» *(É. N.* II 1, 1103a30-1103b6).

En las obras que tienen que ver con la transformación de la materia, la utilidad, ha sido, en principio, el criterio orientador; pero en aquellas construcciones

más sutiles que tienen que ver con la *areté*, con la superación de nuestra propia naturaleza en el espacio de la Polis, ¿qué principios regirán? ¿En qué fundar las obras de una individualidad que ha de proyectarse en la comunidad? La pregunta ética vuelve a plantearse en aquellos niveles que no había aceptado el *inmoralista*. Pero, en lugar de dar el salto al otro lado de la *Polis*, hacia la insolidaridad, Aristóteles, comienza su investigación interrogando al lenguaje que, también una forma de *prâxis*, ha ido absorbiendo en su «hacer» con lo real, las experiencias y la sabiduría de ese hacer.

Antes de entrar en el análisis de estos problemas conviene, sin embargo, recoger el *argumento* de la ética aristótelica, por ver el territorio que roturó la mente del filósofo, cuando, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, se estableció una disciplina que, a partir de él, habría de ser una pieza clave en el desarrollo de la filosofía. Por ser la exposición más detallada, seguiré, en líneas generales, el *argumento* de *É. N.*

X. De qué habla la ética de Aristóteles

Una de las paradojas de la filosofía aristotélica nos permite adentrarnos en las características peculiares de su filosofía. Algunos de los dominios que Aristóteles abrió a la reflexión filosófica fueron, como tales dominios, fruto del azar. Por ejemplo, el «inventor» de la *lógica* no conoció este nombre, ni bautizó con él a sus investigaciones sobre el lenguaje. La *metafísica*, como es sabido, fue un nombre casual con el que, siglos después de Aristóteles, se denominó a una serie de tratados de diverso contenido, que no estaban coleccionados bajo nombre genérico alguno. Y la misma palabra «ética» *(ethikḗ)* es desconocida para Aristóteles. «Sólo en los *M. M.* (siglo II a. C.) habla de *légein hypèr ēthikôn*

(cf. *An. Post.* I 33, 89b9; *Pol.* II 2, 1261a31)[51].» Por ello, es interesante descubrir, en esta serie de investigaciones que forman la ética, los temas que fueron objeto de su reflexión. Ello nos permite organizar el posible esquema que mueve su pensamiento y ver también sobre cuáles de ellos se fijó, preferentemente, su atención. Conservo en la síntesis que sigue, el *tono* de la exposición aristotélica.

I. Es evidente que todo lo que el hombre hace tiende hacia un bien. Esta tesis general, con diversas matizaciones, se especifica como «bien político», porque si es importante buscar el bien del individuo mucho más grande y perfecto es alcanzar el bien de la ciudad. La ética, por consiguiente, es una forma de política. Sin embargo, conviene precisar el carácter poco exacto de la política, al ser un conocimiento que se alcanza con la experiencia y con la vida. Por eso, el joven no es discípulo apropiado para la política, ya que no tiene experiencia. Siendo, pues, la política fruto de esa experiencia tendrá que actuar también en ella, puesto que su fin no es el conocimiento, sino la «acción», la *prâxis*. Ese bien hacia el que todos aspiran es la *eudaimonía*, la «felicidad». Vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Sin embargo, la palabra «felicidad» también se dice de muchas maneras, y los hombres discrepan sobre su contenido. Habría aquí que hacer un pequeño paréntesis metodológico para resolver una cuestión tan importante como la que plantea el sentido y sustancia de la vida humana. Se debe empezar, pues, en un tema como este del bien y la felicidad, por las cosas más simples, como sería, en el caso del bien político, partir de las costumbres que constituyen la trama de la vida, orientadora, en el fondo, de la política. Esto nos permitiría descubrir «el qué», y si está suficientemente claro, nos libraría de tener que investigar «el porqué».

Volviendo a recoger la propuesta inicial, esa felicidad, a la que todos tienden, parece que debe enfocarse, necesariamente, «desde el tipo de hombre que se es», si aceptamos esa preeminencia del «qué». No se puede hablar de vida en general, si no se especifican

---

[51] Dirlmeier, Com. a *É. N.*, pág. 269.

algunas formas de vida, o sea las formas de felicidad[52]. Porque, efectivamente, podrían distinguirse tres formas distintas de vida, en función del objeto sobre el que, primordialmente, se proyectan: una «vida que se centra en el goce y provecho del instante», una «vida política» y una «vida teórica (o contemplativa)». Parece que es la tercera forma de vida, la que mejor llena la actividad humana, pero la «examinaremos más adelante» en el libro X. Al lado de esta división de la *eudaimonía,* en función de las proyecciones que cada «vida» hace sobre ella, hay también un problema interesante, al descubrir que, contra lo que puedan opinar los «platónicos» no parece que exista un Bien en general, sino que, «la palabra 'bien' se emplea en tantos sentidos como la palabra 'ser'», es decir, de muchas maneras. El bien aparece en ámbitos mucho más modestos, y engarzados a la cadena de objetivos que la *prâxis* humana nos descubre. En este punto habría de hacerse, una vez más, la pregunta de qué es el bien, «porque parece ser distinto en cada *prâxis* y en cada *téchnē*». De todas formas, da la impresión de que todos los bienes los escogemos con vistas a esa actividad placentera que llamamos *eudaimonía.* Pero, de nuevo, habría que preguntarse por lo que es la *eudaimonía.* Sin embargo, la pregunta no puede responderse si se hace de una manera tan general, y no se ha investigado antes la «función del hombre» *(érgon anthrṓpou),* porque podría ocurrir que, habiendo funciones propias de *tal* hombre, funciones del carpintero, y del zapatero y del escultor, por ejemplo, no hubiese «ninguna función propia del hombre» *como tal hombre.* Es cierto que hay funciones *en el hombre,* funciones del ojo y de la mano y del pie, pero algo equivalente en el hombre, *lo que el hombre hace,* ¿será sólo la suma de estas pequeñas funciones?, ¿habrá una función del hombre como tal hom-

---

52 Aunque más adelante se especificará, la palabra *eudaimonía* no es del todo exacto traducirla con el termino «felicidad». *Eudaimonía* tenía, en principio, que ver con una «suerte» o un «destino» que estaba fuera de nosotros, en manos de una especie de duende tutelar. De acuerdo con este destino, nuestra vida podía acoplarse a él, o bien desgarrarse de él. Por ello, *eudaimonía* significó también una cierta «actividad» más que una especie de placer, aunque el placer, el bienestar puedan acompañarla. Cf. G. MÜLLER, «Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre», en *Ethik und Politik des Aristoteles,* ed. por F.-P. HAGER, Darmstadt, 1972, págs. 368-402.

bre, con independencia de las funciones parciales que lo constituyen? Nos queda una especie de quehacer práctico, de actividad propia del hombre que habla, que tiene *lógos*. En consecuencia, «la función propia del hombre será una energía *(enérgeia)* de su *psychḗ* de acuerdo con el *lógos*», con su manera de ser y de expresarse y, así, «decimos que la *función del hombre es una cierta vida*, y ésta es una actividad de la *psychḗ* y de unas *prâxis* razonables (con sentido y fundamento)», propia de un hombre diligente que obrase «de acuerdo con una *aretḗ*», con una excelencia que le es propia.

Hay unos bienes que tienen que ver con nuestro ser interior, con nuestra mente y nuestra *psychḗ*, y parece ser que este mundo interior es más importante que el mundo de nuestro cuerpo como naturaleza. Es ésta una vieja opinión. En la «intimidad» deben residir también aquellas formas en que esa «intimidad» se manifiesta como la prudencia a la sabiduría; pero hay bastantes que opinan que la prosperidad exterior también es importante para eso que se llama una vida buena. De todas formas, la bondad de la vida tiene que ver con su actividad *(enérgeia)* y no con lo que se tenga. Ni siquiera los hábitos *(héxeis)* pueden bastarnos, si no sabemos cómo *practicarlos*. El placer, en estos casos, no es algo añadido, sino que la actividad, de acuerdo con esa excelencia que se expresa en obras y palabras, es de por sí gratificante. Pero ya que la *aretḗ* y el bien tienen que ver con la vida práctica y la experiencia, en este caso, también tiene que ver con ella, no podemos desoír la voz de esa experiencia, que nos dice que el no ser mal nacido, ni repulsivo y tener buenos hijos y buenos amigos no es mala cosa para la vida feliz.

Tal vez habría que plantearse, en consecuencia, si eso que se llama *eudaimonía* se adquiere, o, por el contrario cae sobre nosotros como un «destino», como un «azar». Esto nos llevaría por unos caminos que no son propios de la ética. Lo que sí puede sostenerse es que esa vida plena de la *eudaimonía* es el resultado constante de un cierto «aprendizaje» *(máthēsis)* o «ejercicio» *(áskēsis)* con vistas a una cierta «excelencia» o «perfección» *(aretḗ)*. «Porque sería un gran error, dejar a la fortuna las cosas más grandes y hermosas.» Porque, además, nadie es feliz «siempre», y por ello no debemos permitir que la «fortuna» sea un elemento que represente un papel esencial en la felicidad. El hombre verdaderamente superior tiene que buscar *su* felicidad, por encima de los

cambios posibles de la fortuna. La felicidad es, por supuesto, algo digno de alabarse, y con ello parece que entra en el dominio de las cosas que «hacen sociedad».

Un importante paso en busca del sentido de la felicidad, de la plenitud de la vida, del equilibrio social es haber llegado a descubrir que ese nombre de *eudaimonía,* y ese estado de plenitud que parece definir, tienen que ver con una energía del espíritu, de la *psychḗ,* según una *aretḗ* perfecta y acabada, y que, por consiguiente, tendremos que pensar en que esa *aretḗ* es *téleia* o «acabada». Su acabamiento tendrá que darse en el amplio marco de la *Polis* y, por consiguiente, nuestra investigación «pertenece a la política». Por ello, si la *eudaimonía* es una *enérgeia* de la *psychḗ,* el político tendrá que entender algo de esto. Y tendrá que entender, no sólo de esa parte de nuestra personalidad que obedece al *lógos;* porque hay en nosotros tendencias que no tienen que regirse por él, como lo vegetativo.

Los *deseos* y los *apetitos* pueden también obedecer a ese *lógos,* pero no necesariamente. Todo esto nos lleva, de alguna forma, a dividir esas excelencias humanas que llamamos *aretḗ,* en «éticas» y «dianoéticas». Unas tienen que ver con nuestra *manera de obrar, de estar en el mundo y en la sociedad* y otras con nuestra *manera de entender y de reflexionar.*

II. Las capacidades que tienen que ver con el entender arrancan de la «enseñanza» *(máthēsis),* mientras que las éticas emergen de un fondo más complejo que llamaríamos las «costumbres», fundadas en la «experiencia» y en el «tiempo». A pesar de ello, la «*aretḗ* ética» no es algo natural, porque la «naturaleza» no se modifica con la costumbre, con el *éthos.* De todas formas, la «*aretḗ* ética», que tiene que ver con la vida y la experiencia, se incrementará viviendo y experimentando. Esto no deja de ser una dificultad, a la hora de estudiar nuestros «comportamientos». Sin embargo, aunque no lleguemos a conclusiones muy científicas, ya que este mundo tan rico se escapa a la definición científica por su misma riqueza, conviene que no perdamos de vista el hecho de que «investigamos no para *saber qué es la 'aretḗ'* sino *para ser buenos*». En otro caso, *sería totalmente inútil saber qué es el bien, y no saber cómo practicarlo.* Como estamos en la vida, debemos tener en cuenta que vivir es una función de equilibrio, de «media-

ción» y «mesura» *(mesótēs)*. Este equilibrio hay que establecerlo entre dos orillas, la del «placer» y la del «dolor».

Ya se ha dicho que «practicando la justicia nos hacemos justos», aunque esto parezca una contradicción. En esta práctica de la *aretḗ*, hay, sin embargo, una serie de requisitos que la hacen fecunda y que se refieren al *conocimiento* que tengamos *de lo que hacemos, de por qué lo hemos elegido, y de si es resultado de una disposición permanente*. El que no entra en la práctica y, «refugiándose en el *lógos*», cree filosofar, se equivoca. Se parecería a aquel enfermo que, oyendo lo que el médico le dice, nunca lo hace. Como el hombre no es un puro espíritu, tendremos que considerar a la *aretḗ* dentro de esas corrientes que tensan el mundo interior del hombre y que se manifiestan en su relación con todo lo que le rodea. Estas grandes corrientes que nos atraviesan son de tres clases: «pasiones» *(páthē)*, «facultades» o «capacidades» *(dynámeis)* «modos de ser» o «hábitos» *(héxeis)*. La *aretḗ* tiene que ver con la *héxis*. Entonces, no sólo nos preguntaremos qué es la *héxis*, sino, además, qué cualidades posee esa *héxis*, y en qué relación está con la *aretḗ* y con el «medio» *(méson)*, y el «equilibrio» que constituye la *aretḗ*. De todo ello saldrá una definición de *aretḗ*. Sin embargo, lo importante no es llegar a esta definición, sino preguntarnos *cómo se aplica, cómo se pone en práctica, y si, al definirla, ganamos algo para practicarla*. Por consiguiente, tendremos que escarbar en el lenguaje, por ver si, al nombrar muchas de las capacidades que desconocemos, o al esforzarnos por esta búsqueda verbal llegamos a saber de qué forma actuamos sobre las cosas y sobre las otras personas. Hay que estudiar, también, cómo se aplica esa doctrina del «término medio», de la «mediación» y el «equilibrio».

III. Si estamos, pues, en medio del mundo y hemos de saber encontrar un equilibrio, ese encuentro no puede realizarse según los requisitos necesarios si no sabemos elegir, si no sabemos qué fuerzas nos impiden una posible «elección voluntaria», o sea, saber «cómo», «por qué» y «qué» tenemos que elegir. La *voluntariedad*, que nos lleva a hacer posible una elección, hay que distinguirla de lo que puede confundirse con ella. Una vez que hayamos precisado todos los matices que hacen posible la voluntariedad, tendremos que profundizar en qué es la «elección» *(proaíresis)*, ya que puede estar condicionada y orientada por el «apetito» o el

«deseo». Pero ese condicionamiento se evita con un instrumento decisivo para la elección como es la «deliberación» *(boúleusis).* Por estar en el mundo, por estar rodeado de cosas que pueden ser y pueden no ser, por el horizonte de ambigüedad y posibilidad que cerca la vida, no hay más remedio que deliberar, determinarnos y, en consecuencia, elegir.

Ahora bien, esta «elección» tiene que hacerse con vistas a un bien. Sin embargo, los «bienes», desgraciadamente, pueden ser «aparentes». No sólo porque nos engañamos a nosotros mismos, sino porque ese amplio horizonte de posibilidades que el mundo nos presenta, nos confunde y ciega. En este punto, surge el problema del «mal», que radica en el hecho de que, en principio, todos aspiran a lo que «les parece bueno», pero no está en su mano ese «parecer»; y, «*según como cada uno es,* así le parece el fin». Tal vez, para precisar un poco esta visión general, tengamos que analizar lo que se oculta detrás de las palabras que se refieren a alguna concreta *aretḗ,* como el «valor» *(andreía),* y lo que tiene que ver con ello, lo «temible» *(phoberón),* la «moderación» *(sōphrosýnē)* que parece ser un «término medio», un equilibrio entre placeres. También tendremos que considerar el «deseo» *(epithymía),* y la «intemperancia» *(akolasía).*

IV. Habrá que hablar, además, de alguna otra *aretḗ* como la «generosidad» o «liberalidad» *(eleutheriótes),* que parece ser también un «medio» entre los extremos diversos de la riqueza, y la distinguiremos de una serie de términos que se sitúan en un campo significativo cercano a ella. La «magnificencia» *(megaloprépeia)* y la «magnanimidad» *(megalopsychía)* también deben ser objeto de análisis. Así como la «amabilidad», el trato con los otros, la «veracidad», el «humor», la «gracia» y otras que «carecen de nombre» *(anṓnyma),* aunque sabemos cómo se llaman los extremos de las que son medios.

V. La «justicia» *(dikaiosýnē)* merece un tratamiento especial, y hay que investigar qué clase de *prâxis* es la suya, entre qué extremos «media» *(tínōn mésōn)* y de qué diversas maneras «se dice» tanto la justicia como la «*injusticia*». Las relaciones de la justicia con las «leyes» es un importante problema. La excelencia de la justicia, y por la que tanto sobresale, se debe, en buena parte,

a que es algo perfecto, y ésta perfección se percibe en que «el que la posee» la proyecta más hacia «el otro» que hacia «sí mismo». La «justicia distributiva» tiene, sin duda, que ver, con determinados méritos, si bien el problema consiste en saber *cómo se miden* ya que hay discrepancias en su rasero, que unos, los demócratas, lo ponen en la «libertad», los oligarcas en la «riqueza» o en la «nobleza» y los aristócratas en la *aretḗ*. Lo justo es, además, lo «proporcional», y lo desproporcionado lo injusto. Hay, además, otra forma de justicia, la «correctiva», que será un término medio entre la pérdida y la ganancia. Un elemento importante, que materializa una forma de la *prâxis* justa, es la «moneda» *(nómisma)*, gran mediadora «que todo lo mide» e «iguala las cosas haciéndolas conmensurables».

En relación con la injusticia, se puede plantear el problema de las diferencias entre «obrar injustamente» y «ser injusto». Todo ello nos lleva a estudiar en qué consiste la «justicia política», y si hay diferencia entre las posibles formas que adopte, como la «natural» y la «legal. Pero ninguna de estas distinciones, ni otras que podrían establecerse, tendrían sentido, si no volvemos a plantear, en este contexto, la «voluntariedad» e «involuntariedad» de los actos, porque, en esta alternativa, podría preguntarse si «es posible ser *víctima de una injusticia voluntariamente*, o, por el contrario, esto es siempre involuntario, como el *cometer la injusticia es siempre voluntario*».

Con estas cuestiones, se asocian una serie de temas que tienen que ver con los *distintos sentidos de las palabras*. Relacionado con la justicia está la «equidad» *(epieikeía)*, que sirve para rectificar o ablandar la ley, si fuera necesario. De la vieja polémica, que tiene ya un detallado análisis en Platón, se puede afirmar que *es mucho peor cometer injusticia que padecerla*.

VI. Hemos de examinar en qué consiste esa «recta razón» *(orthòs lógos)* que nos debe guiar en nuestras decisiones y, para ello, será útil también analizar las partes de la *psychḗ*: la «racional» y la «irracional». La racional tiene, a su vez, dos aspectos: uno que se orienta hacia aquellos objetos cuyos principios no pueden ser de otra manera, y al que llamaremos «científico» *(epistēmonikón)*, y otro, que tiene que ver con los que sí pueden ser de otra manera, y que llamaremos «razonador» *(logistikón)*.

Hay, en la *psychḗ*, tres cosas que dominan nuestra *prâxis* y nuestra relación con la «verdad» *(alḗtheia)*: la «sensación» *(aísthēsis)*, la «inteligencia» *(noûs)* y el «deseo» *(órexis)*.

El principio de la *prâxis* es la «elección» *(proaíresis)* y el de la elección el «deseo» *(órexis)* y el *lógos* con vistas a un fin. Como la verdad puede alcanzarse desde distintos presupuestos, analicemos aquellos dones o capacidades que expresan esos puntos de partida, y que son el «arte» *(téchnē)* la «ciencia» *(epistḗmē)*, la «prudencia» *(phrónēsis)* la «sabiduría» *(sophía)* y la «inteligencia» *(noûs)*.

Por cierto que la prudencia es una especie de saber político, porque, aunque parezca referirse, más bien, a las cosas que tienen que ver con uno mismo, sin embargo, sin «administración doméstica» y sin «régimen político» no sería posible.

Otro concepto de este «mapa» intelectual es la «buena deliberación» *(euboulía)*. No está claro «si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género».

Un término importante en el mundo intelectual es el de «entendimiento» *(sýnesis)*, que hay que distinguir del de «comprensión», «juicio» *(gnṓmē)*, que es algo así como un «discernimiento recto de lo equitativo».

Además de establecer el territorio sobre el que cada uno de estos términos se desplace, cabe preguntarse también si es de alguna «utilidad» toda esta dispersión terminológica y si, efectivamente, agudiza nuestra capacidad de conocer. De todas formas, estos análisis nos ayudan a ejercitarnos en la busqueda de la *sabiduría que es, en el fondo, una forma de felicidad.*

VII. Podríamos ahora entrar en un campo más propio de lo que llamaríamos «vida moral» y que tiene que ver con la *aretḗ* y con sus defectos, que constituyen el «vicio». La «brutalidad» y la «incontinencia» son también deformaciones de la moralidad. Este problema de la «incontinencia» *(akráteia)* y de la «continencia» *(enkráteia)*, sobre lo que hay muchas opiniones, nos lleva de lleno a estudiar la naturaleza del «placer» *(hēdonḗ)*, contraste fundamental en el análisis de los niveles que estructuran la «vida individual».

VIII. En el marco de la vida moral, que tiene que establecer vínculos con el prójimo, la «amistad» *(philía)* ocupa un lugar excepcional. En ella hay que examinar qué es lo que funda la «rela-

ción amistosa», y si es el «placer» o la «utilidad» o la «bondad» lo que en la amistad se persigue, y si es un «estado», una «actividad», una «afección». Como la amistad implica, en principio, a dos individuos, hay que precisar cómo tienen que ser los implicados en la «relación amistosa», e incluso qué grado de intensidad será más importante y mejor. Es tan amplio el campo de la *philía*, que llega a asentarse en la misma estructura de la *Polis* y, por ello, entra en conexión con la «justicia».

IX. Para llegar al «goce de la amistad», hay que superar una serie de dificultades que brotan de la estructura de las relaciones humanas, interferidas por la complicada «retícula social» en la que el individuo se desplaza. La importancia de la amistad es tal, que no sólo sirve para entender nuestro «sentimiento hacia los otros», sino también nuestra «relación afectiva con nosotros mismos». En consecuencia, se plantea la cuestión de si es justificable el «amor propio» *(philautía)*, que puede llegar al extremo de olvidarse absolutamente de los demás. En este caso, y si demostramos que el hombre feliz necesita de los amigos, ese «egoísmo» de la *philautía* no sólo traería infelicidad, sino también «inactividad», ya que no se puede estar en continua «actividad consigo mismo», «pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil». Si necesitamos de los amigos, más en la prosperidad que en el infortunio, o si hemos de tener pocos o muchos, y de qué tipo tiene que ser la convivencia, son cuestiones que sirven para determinar la estructura misma de la relación amistosa.

X. Un buen final, en una discusión sobre las «acciones» de los seres humanos, en relación con las formas de «bien» y de «justicia», puede ser una reflexión sobre el «placer» *(hēdonḗ)* y sobre la «vida feliz» *(eudaimonía)*. En cuanto al placer, hay que analizar las opiniones de Eudoxo, que establecía el placer como el bien supremo; y, además, si es la *hēdonḗ* un «proceso» *(génesis)*, si es una «energía» *(enérgeia)*, y si es esencial para la vida. Por último, hay que abordar la naturaleza de la «felicidad» *(eudaimonía)*, y si la «vida teórica» puede ser una forma suprema de ella.

En una reflexión sobre la ética quedan, en último término, muchos cabos sueltos, por ejemplo, la importancia que el Estado puede tener en la «educación» para hacer posible esa lenta transformación de nuestra individualidad, que la hace apta para sentirse pro-

picia a desarrollarse en la *areté*. Porque es difícil encontrar, desde joven, la verdadera dirección en el camino de la *areté*. De todas formas, el estudio de la ética nos lleva hacia la política. Así alcanzamos una completa *prâxis* que compensará las generalidades que hayan tenido que tratarse, aunque bien es verdad que, cuando se trata de lo que atañe a las cosas prácticas, el fin no es haberlas considerado todas, sino, más bien, «hacerlas». No basta con «saber de la *areté*». De lo que se trata es de que «lleguemos a ser buenos.»

XI. El orden de la vida y el orden del lenguaje

Por un lado, el orden de la vida: todo aquello que se concentra en el cuerpo; por otro lado, el orden del lenguaje, que, sustancia del pensamiento, manifiesta también el orden de la vida. El espacio literario llena ya, en el tiempo mediato de la historia, el hueco de lo real, el hueco de los cuerpos. Resto de la vida, el escrito se acerca hasta nosotros para «recordarse» y recobrarse en la mente de cada lector. Detrás de él vislumbramos la tensión, la lucha, el amor y la violencia, la guerra y la paz y, sobre todo, las ideas, ese invento platónico con el que el lenguaje es capaz de expresar distintas formas de dominio.

Los escritos filosóficos añaden, a las perspectivas formales que toda obra literaria comporta, un horizonte especial. «Lo que dice» se reabsorbe en «lo dicho», y el «qué», indispensable condición de posibilidad en todo decir, se transmuta de perspectiva formal que lleva a «otro lugar», en sustancia ideal, que sólo se refiere a sí misma. Dentro de ese sistema de autorreferencias, el lenguaje filosófico produce sus organismos que enganchan con la vida, por medio de todos aquellos posibles lectores que estudian, analizan, aceptan o rechazan el aire ideológico que sopla sobre toda filosofía.

Pero hay otra manera de que el lenguaje filosófico exprese un nivel distinto de aquel que, como sustancia

ideal que sólo habla de sí misma, le es propio. La ética parece ser la «disciplina» filosófica —si es que tiene sentido hablar de tales disciplinas— que engarza sus proposiciones en un sistema de referencias que la trascienden. La «metaética» se entremezcla continuamente con la «ética». El sistema de proposiciones que sólo hablan de ellas mismas se confunde con otras que describen, o pretenden describir, hechos que parecen estar situados en la sociedad y en la vida. Se refieren a comportamientos y acciones, más que a sustancias ideales. Sin embargo, esos «hechos» que la ética describe expresan procesos, relaciones, que no pueden señalarse como el lenguaje señala el mundo con aquellas palabras que se refieren inmediatamente a él. Pero, de todas formas, las palabras que hablan de esos comportamientos, acciones, o procesos mentales tienen un contraste «relativamente» inmediato en las «alteraciones» que, en el mundo y, sobre todo, en la vida de los otros, pueden provocar. Es un lenguaje que no intenta acabarse en la referencia interna de sus propias exigencias lógicas, y que tampoco es, fundamentalmente, normativo, ni prescribe o prohíbe. Emerge de una experiencia subjetiva, que ha fermentado el uso de ese lenguaje y el contraste de sus sentidos, en el reposo de la vida y el tiempo.

Quiza el ejemplo de Aristóteles pueda servir para explicitar esta teoría. Anteriormente se ha aludido a la importancia que la sofística tuvo para el descubrimiento de ese ámbito de experiencia, como es «lo que los hombres hablan». El lenguaje no es sólo fluido semántico que trasporta la mente al lugar referido en las palabras. Ese fluido semántico puede reposarse en el momento en que un interlocutor lo detiene en el remanso de la pregunta. Como una moviola ideal, el discurso retrocede en busca del sentido sobre el que se ha deslizado. Éste sería un primer paso, en ese largo proceso que va a conducir hasta la escritura científica, o sea hasta

esa forma de reflexión sobre el mundo y las cosas que sólo puede comunicarse por medio del lenguaje. No se trata ya de cantar y describir en los poemas hazañas o deseos. Se trata de pensar sobre las palabras y descubrir, en ellas, como hará Aristóteles en los *Analíticos,* no sólo sus formas de conexión, sino también, como hará en su ética, los distintos planos de la realidad, de las relaciones humanas, de la *psyché,* que se «sustancian» en esas palabras, y que ellas mismas ayudan a descubrir y entender. Pero estos pasos en el lenguaje escrito, cuya primera manifestación importante, para la filosofía, fueron los *Diálogos* platónicos, significan, además, que, ante ellos, no podemos proceder como ante un «libro», ante una obra surgida ya en épocas donde el «uso» de la escritura hubiese incorporado y familiarizado al lector con una liturgia concreta de gestos intelectuales, de hábitos de publicación y lectura, en los que el lenguaje difumina, oculta e, incluso, enmascara el proceso de la creación y la misma sustancia histórica de sus palabras.

Los escritos de Aristóteles poseen, pues, una situación de privilegio en esta historia de la comunicación intelectual en este empeño por «constituir la memoria». Son los primeros documentos, dentro de nuestra tradición cultural, que reflejan claramente el proceso que va, desde el diálogo entre los hombres, desde las diversas formas de comunicación oral que se desgranan en el «tiempo inmediato» de la vida, en el «tiempo presente», hasta el «tiempo mediato» de la memoria, en el que ya no se habla a alguien que comparte, como oyente, la temporalidad misma en la que hablamos. Será «otro tiempo», el que recogerá, por medio de la escritura, el «reflejo» de nuestras experiencias y nuestros pensamientos.

Los escritos de Aristóteles no fueron, por razones obvias, algo que se pareciera a lo que hoy llamamos

un «libro». Y, precisamente por ello, la materia lingüística que los constituye tiene que ser tratada por otros procedimientos que la usual lectura. Ese tratamiento consiste, fundamentalmente, en adaptar nuestra sensibilidad a otras categorías menos esquemáticas y formales que las que tendríamos que emplear en un momento en el que el lenguaje, al mismo tiempo que nos comunica, como el libro, unas informaciones, nos deja ver también la forma como un pensamiento y una «intención» intelectual se constituyen y se crean.

La azarosa historia de esos escritos que, por su misma estructura, no podían tener la «coherencia» de un diálogo, es también resultado de su misma «producción». Aunque puede apreciarse en ellos el ritmo de la prosa científica, Aristóteles tiene presente la enseñanza en la Academia, sus prácticas docentes en el Liceo y, sobre todo, los «diálogos escritos» de Platón. Pero lo que Aristóteles proyecta comunicar, con independencia de la obra perdida, de los diálogos, es una mezcla de recordatorio para la reflexión, y de una «intención dialogante» con unos posibles interlocutores que no consumirán, con él, el mismo presente. Por ello, el lenguaje de sus obras posee un «espesor» peculiar. Conserva la materia compacta de una comunicación viva e inmediata, incluso se pregunta y responde como si un interlocutor ausente se doblase en la mente misma del filósofo. Sus palabras rezuman, a veces, una cierta ambigüedad e imprecisión, como si estuvieran esperando la pregunta socrática, el *tí estin*.

En la *É. N.* no es difícil buscar algunos ejemplos, al azar, de esta estructura característica de la prosa aristotélica. Son frecuentes las preguntas, como eco de ese interlocutor ausente, que surgen en el discurso, y que se presentan como indecisiones, ambigüedades, o simples y directas interrogaciones. «Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho» (1096b8). «Pero, quizás, alguien

podría pensar...» (1096b35) «Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la *aretê* perfecta...? ¿O hay que añadir que ha de continuar viviendo de esta manera y acabar su vida de modo análogo?» (1101a14).

Encontramos, pues, dos perspectivas que bien podrían, en el diálogo, ser especificaciones de una tesis discutida por dos interlocutores distintos. «Quiza deberíamos establecer una distinción entre tales argumentaciones, y determinar en qué medida y en qué sentido cada uno de ellos es verdadero. Pero si llegamos a comprender cómo es empleado en cada argumentación el amor a sí mismo, quizá se aclare la cuestión» (1168b12-15). No basta, pues, la marcha misma de la prosa, el monólogo que la constituye, sino que ese lenguaje, que ha ido naciendo en la experiencia democrática, arrastra todavía las múltiples presencias de dialogantes anónimos, las dudas surgidas en cada historia individual, en cada biografía. Esperemos, pues, la interrupción del interlocutor que, de alguna forma, Aristóteles «tiene presente», y cuya pregunta aparece en el aglomerado de sus palabras: «Los que usan el término como un reproche llaman amantes de sí mismos a los que participan en riquezas, honores y placeres corporales en una medida mayor de la que les corresponde en riquezas...» (1168b15-16). «Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden...» (1172b36-37). «Parece, pues, que el malo no está dispuesto a amar ni siquiera a sí mismo» (1166b24-25), y en este «parece» emerge, efectivamente, la voz de determinados contrincantes. «Así también parece...» (1164b3). Aquí nos ahorra Aristóteles las concretas preguntas de un Glaucón, un Adimanto, o un Cármides posibles.

La mayoría de los hombres... parecen preferir...» (1159a13) «...se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación...» (1159b27). No necesitamos que aparez-

ca nadie concreto en representación de esa mayoría de los hombres, ni ningún «compañero de navegación», ni ninguno de aquellos que «recíprocamente se aman» (1156a9), ni representante algunos de aquellos que «opinan que ningún placer es un bien» (1152b8). A veces, la presencia del diálogo platónico se hace más perceptible: «Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que esto es imposible si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba, sería absurdo, que, existiendo el conocimiento...» (1145b22-23). «Los irónicos, que minimizan sus méritos, tienen evidentemente un carácter más agradable...» y «niegan... [poseer] las cualidades más reputadas, como hacía Sócrates» (1127b24-26).

A veces, también surgen personajes genéricos: «el que ama la verdad y la dice cuando da lo mismo decirla o no, la dirá aún más cuando no da lo mismo» (1127b4-5) Incluso son las palabras mismas las que nos hablan: «La magnanimidad, como su nombre también parece indicar, tiene por objeto grandes cosas» (1123a34-35). Aquí descubrimos esa peculiar relación, esa densidad del lenguaje a que anteriormente se ha hecho referencia.

Un ejemplo, entre muchos, de este antropomorfismo semántico, lo encontramos en los «análisis» terminológicos. «La mansedumbre es un término medio respecto de la ira; pero, como el medio mismo, carece de nombre *(anónymon)*, y casi lo mismo ocurre con los extremos, aplicamos la *mansedumbre* a ese *medio (méson)*, aunque se inclina hacia el defecto, que carece también de nombre» (1125b26-29). Aristóteles intenta trazar realmente un «campo semántico» en el que definir los límites de un término, de *praótēs*. El lenguaje, desde su propio espesor y estructura, adquiere el adecuado protagonismo. Ya no habla Aristóteles, ni siquiera un interlocutor disimulado, sino que el mismo lenguaje, la historia de las palabras, se levanta sobre el discurso aristotélico

para situarse en él. Hay un campo anónimo, ese *méson* cuya mediación no ha determinado el lenguaje en función de los términos que lo circundan. De ellos conocemos un extremo, la «ira» *(orgḗ)*, pero no el otro. Entonces, Aristóteles percibe en *praótēs* la «voz» de esta misma palabra, la carga semántica en la que ella misma muestra su proclividad hacia el extremo ausente y que carece también de nombre. Un lenguaje, pues, que habla desde sí mismo y para sí mismo, que se convierte en interlocutor, vivo del discurso aristotélico y que va señalando, en su desarrollo, la experiencia del pensamiento y la densidad del lenguaje que articula la forma y la materia de sí mismo.

En algunos casos la vida no ha sido cubierta aún por el lenguaje, e irrumpe en el discurso a través de sus propios personajes: «Al que da a quienes no debe o no da por nobleza sino por alguna otra causa, no se le llamará liberal *(eleuthérios)*, sino de alguna otra manera» (1120a26-30). Existe, pues, la vida, la relación humana que surge entre individuos, que el lenguaje presenta describiendo un determinado comportamiento —«al que da a quienes no debe»—. Es posible pues la relación, sin nombre aún, que ha surgido de la *theōría*, de la mirada sobre la experiencia. Habrá un momento, pues, en que esa experiencia logrará, al fin, su bautismo verbal en un nombre que la levante, desde el tiempo inmediato de la mirada y de los sentidos, al tiempo mediato y abstracto de la palabra. Por ello, también «las acciones *(prágmata)* se llaman *(légetai)* justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas» (1105b5-7). El orden de la vida, detrás del orden del lenguaje.

A pesar de las contradicciones que el lenguaje expresa al despegarse de la realidad, o a pesar de las ambigüedades que tal lenguaje, surgido de la vida, manifieste en su uso, es en el análisis de este lenguaje en

su proximidad a lo real, o sea éticamente y no metaéticamente, donde se encuentra el verdadero discurso. No importan, pues, las imprecisiones. Ya sabemos que todo lenguaje que habla de pasiones y acciones tiene necesariamente que parecerse a aquellas cosas de las que habla (1165a12-13). Precisamente porque la vida es ambigua, y el azar la ciñe, no podemos pedirle una precisión que la convertiría en «automática» *(autómaton)*[53] y empobrecería, por consiguiente, sus posibilidades. El lenguaje ha de amoldarse a esa realidad que tiene, por supuesto, que definir y precisar; pero también tiene que dejar que esa múltiple posibilidad de lo real alcance múltiple y variadamente su expresión. Ya sabemos que no es fácil delimitar exactamente esta clase de cuestiones (1164b27-28). Por eso, al comienzo de *É. N.*, Aristóteles afirma que «hablando... de tales cosas... hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático... evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones (1094b19-27). Por eso, no hay que «buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una, según la materia que subyazga a ellas *(katà tēn hypokeiménēn hýlēn)*» (1098a27-29).

Estamos, pues, muy lejos del mundo del lenguaje y de la ontología platónica. Esta inmersión en lo real expresa el estilo intelectual de Aristóteles y, al mismo tiempo, nos abre un horizonte nuevo, el horizonte de la ciencia y del saber sobre las cosas y el mundo. Incluso en la ética, donde la realidad no está tan cerca como lo está en las «investigaciones sobre los animales», Aristóteles no duda en establecer métodos parecidos, aun

---

[53] Cf. *Física* II 197a8 sigs., donde se distingue entre *autómatos* y *týchē*, y en donde *týchē* expresa el dominio social, el dominio de la ambigüedad y de la posibilidad.

sabiendo, efectivamente, que esa realidad social es más inasible y misteriosa que el mundo de la naturaleza. Este sentido de la observación que, en el caso de la ética, tendrá que arrancar, necesariamente, del lenguaje, se ha de proyectar, a pesar de esas dificultades, hacia el territorio de la experiencia de donde emana, casi exclusivamente, todo conocimiento y hacia el que toda *prâxis* se dirige.

El lenguaje de la ética presenta, además, una estructura que no es fácil encontrar en otra forma de saber. Porque el lenguaje que, por ejemplo, describe a la naturaleza, refleja una realidad que, como tal realidad, le preexiste. La «materia» de la naturaleza está ahí para ser descrita. Su entidad y estructura es independiente e, incluso, indiferente al lenguaje que lo expresa. Pero el mundo de las «relaciones», el mundo «social» que indudablemente puede, como integrado en la naturaleza, preexistir a su expresión y a su comunicación, es, en cuanto mundo humano, una materia que empieza a funcionar como mundo al ser «dicha». Las relaciones, los vínculos sociales, adquieren, muchas veces, sustancialidad y consistencia en el lenguaje que los describe y los comunica. Porque la presencia masiva de la naturaleza, aunque desconozcamos su funcionamiento, aparece ya ante nuestra sensibilidad; pero la presencia de la cultura se apoya en la interpretación del lenguaje que la inventa y trasmite, de la historia que la cuenta y que, al contarla, la asimila, modifica y recrea. Sólo a través del lenguaje podemos plantearnos el sentido del bien y del mal, porque aunque sean cuerpos los que «actúan», su actuación, como actuación «moral», camina por el «discurso» de las palabras, fuera ya del orden de las cosas y los cuerpos. La ética es precisamente lenguaje, aunque detrás de él esperen las obras y la materia humana su confirmación o su aniquilación.

El vocabulario ético ha sido, a lo largo de la historia de la filosofía, una especie de retícula en cuyas casillas se clasificaba y justificaba el hacer del hombre. Los conceptos que integran esa retícula se han ido confundiendo, al ir la *prâxis* modificando, en el tejido moral, los impulsos reales que ciñen las palabras. Muchos «comportamientos» que podían explicitarse y «sustanciarse» por un término concreto del lenguaje moral, perdían su posibilidad de comunicación y claridad, ante la imposibilidad de dar cuenta de la múltiple circunstancia que circunda la vida de los hombres. Tal vez por ello y porque las palabras «duran más», en el organismo intersubjetivo de la cultura, que las obras y los cuerpos que las representan y encarnan, puede el lenguaje convertirse en un espejo inerte, capaz de reflejar gestos y circunstancias que no son las que ante él se sitúan. Las terminologías gastadas, las «grandes palabras» de la tradición metafísica y moral, pueden estar ya situadas en un universo inconsistente, sin significación alguna, sostenidas sólo por una voluntad ideológica. Para nada sirve, entonces, una teoría que «habla del obrar», y que, al describir confusa y opacamente ese obrar, impida una posible utilización normativa o, al menos, una posible clarificación de las ideas, para hacer, con ellas, más inteligentes y eficaces los comportamientos. Una palabra confusa y esclerotizada en la ética, es algo más negativo que un error ontológico.

Si en la actualidad estableciéramos un catálogo cultural, fruto de la experiencia y la observación, de los hechos que verdaderamente mueven y articulan las relaciones sociales, podría percibirse que nada tienen que ver con esas grandes palabras, caparazones ya sin sustancia, que sólo se utilizan para imposibilitar la visión y apreciación de lo real. Por eso, la reflexión sobre la ética de Aristóteles presenta, entre otras cosas, ese extraordinario privilegio lingüístico, al ser la primera es-

tructuración de la terminología del obrar humano y el primer reflejo teórico de ese obrar[54].

XII. Fundar el bien

Los numerosos análisis verbales que hallamos en la ética de Aristóteles, muestran una intención metodológica. Efectivamente, ¿desde dónde construir una teoría del obrar humano?, ¿cómo aplicar a las acciones del hombre el calificativo de bueno o malo? ¿Dónde encontrar el contraste ante el que pueda calibrarse el valor de nuestros actos? La experiencia nos brinda el material para intentar responder a esas preguntas. Y la experiencia se nos ofrece, sobre todo, como lenguaje, pero este lenguaje no surge sólo del reflejo «teórico» de los comportamientos, sino que en él se perciben algunas de las tensiones que interfieren el posible uso, exclusivamente intelectual, del *lógos*, de la inteligencia. En la experiencia del lenguaje mismo, captamos el utópico ideal de una mente «absolutamente racional» que pensase desde presupuestos en los que no interviniese otra facultad que la «razón pura». En una teoría del obrar humano, inciden una serie de factores que, tal vez, resten limpidez a la «pureza de la razón»; pero que,

[54] La riqueza de la ética, desde el punto de vista lingüístico, es extraordinaria, como lo es la de todo el *Corpus Aristotelicum*. El número de términos que Bonitz recoge es de 13.150. Platón, por ejemplo, según el *Índice* de Ast utiliza 10.316 palabras. Una buena parte de la terminología de Aristóteles es creación suya: «La mayoría de estas disposiciones carecen también de nombre, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres *nosotros mismos para mayor claridad* y para que se nos siga fácilmente» (*É. N.* 1108a15-17). Cf., también, *Cat.* 7a5; *Tóp.* VIII 2, 157a29.— En realidad, más que nuevas creaciones que aparecen en otras obras en mayor número, encontramos en la ética palabras documentadas por primera vez en Aristóteles.

sin embargo, presentan el inexcusable principio de realidad para que esa teoría pueda tener el realismo y la fundamentación que requiere toda propuesta de analizar el comportamiento moral.

Conectadas con las formas de vida, las formas del lenguaje son, pues, el suelo sobre el que la «experiencia» ética se hace patente. «Toda ética se funda no sólo en presupuestos teóricos, sino en presupuestos prácticos»[55]. El lenguaje, sin embargo, no es un simple presupuesto práctico. El posible condicionamiento que el lenguaje presenta, en una teoría ética, es teórico también. Su poder intersubjetivo es una prueba de esa «teoría» que el lenguaje comporta. Y teoría quiere decir, en este caso, la presencia de un código común en el que pueden entenderse los distintos usuarios de ese código. Pero, precisamente, el aspecto «práctico» de esa teoría surge por el fondo real, por la carga semántica que ese código arrastra. Cada individualidad, cada consciencia —si podemos utilizar ya este término— «toma posesión» del código teórico, de las palabras de un lenguaje, desde la exclusiva perspectiva de su biografía personal y, sobre todo, de su educación. Esta incidencia de lo individual en lo colectivo, de la *prâxis* en la *theoría* es posible por la riqueza y, en consecuencia, ambigüedad semántica del lenguaje ético y, sobre todo, por la posibilidad que ofrece ese código intersubjetivo de ser asumido, desde la «impureza de la razón», en la órbita de sus intereses y sus deseos. El descubrimiento de este hecho es una de las grandes aportaciones de la ética aristotélica. La soñada neutralidad de una ética racional se hace inalcanzable, y los presupuestos, exclusivamente teóricos, imposibles. Sin embargo, esta complejidad de motivaciones presta a la ética un interés extraordinario, porque en ella aparece una clave funda-

---

[55] HÖFFE, *Ethik und Politik...*, pág. 49.

mental para mostrar la vaciedad de una forma de saber «neutro», que, feliz y necesariamente, acaba enraizando en la *prâxis*. Por ello, los esfuerzos que, a pesar de las dificultades, se hacen para conseguir, en el dominio de la *prâxis* moral, unos fundamentos racionales, o sea intersubjetivos, y un acuerdo en determinados principios, prestan a la reflexión una importante experiencia. El alcance de una filosofía práctica que pretenda, efectivamente, fundar las relaciones que convierten al individuo en ciudadano, no puede dejar de lado el hecho de que todo «acuerdo racional», en ética, se convierte en «concordia».

La *É. N.* está construida sobre tres núcleos fundamentales. El primero de ellos se centra en el libro I, en el que, tal vez, se ofrezca, con más claridad, lo que en principio llamaríamos una «perspectiva moral». Esta perspectiva implica que la idea de hombre que parece dominar en otros libros, la idea de un «hombre perfecto», que cumpla «perfectamente» su función de hombre, adquiere un tinte moral. El segundo núcleo gira en torno a una teoría de las perfecciones, de las capacidades por las que el hombre alcanza un nivel distinto del que, en principio, le señala su naturaleza animal. Al lado de estas «perfecciones», se levantan también las amenaza de posibles «imperfecciones», surgidas por la presencia del «egoísmo», alimentado por los instintos con los que la naturaleza ha marcado y defendido la permanencia en el ser de cada individualidad. El placer y el dolor son los dos opuestos contrastes a través de los que el individuo percibe los niveles de su instalación positiva o negativa en la realidad.

Un tercer núcleo lo constituyen los dos libros que Aristóteles dedica al análisis de la amistad, forma suprema de excelencia humana, con la que conecta una determinada interpretación de la felicidad y de la vida intelectual.

El comienzo de la *Ética Nicomáquea* expone un proyecto metodológico y, al mismo tiempo, presenta algunos de los conceptos claves de su investigación. Las primeras líneas nos abren ya un dominio del pensamiento humano orientado por una idea fundamental: el bien. Pero este bien que aparece, al comienzo de la ética, como programa, va a ir emergiendo, paulatinamente, en contextos y en funciones concretas a lo largo de las páginas de Aristóteles. El bien no es objeto separado, una Idea sostenida por la reflexión y creada, en consecuencia, por ella. El bien surge, en este discurso aristotélico que, indudablemente, fue originado por su conocimiento de la filosofía de Platón y por las concretas circunstancias de la política griega, como resultado del «vivir», del «hacer», del «pensar». Traduciendo el sentido, más que las palabras, de este arranque de la ética podríamos decir: «Todo lo que hace el hombre cuando modifica e instrumentaliza lo real *(téchnē)*, y toda búsqueda que emprenda *(méthodos)* y, de la misma manera, cualquier cosa que hace *(prâxis)* o que elige *(proaírēsis)* aspira a un bien» (1094a1-2). Las posibles formas de entrar en contacto el hombre con el mundo de sus pensamientos, y con la realidad que le circunda y a la que maneja y modifica, son el suelo sobre el que se levanta esa atracción que el bien parece ejercer sobre él. Pero el bien es una palabra que posee un determinado contenido, y que no brota de la contemplación teórica, sino de la historia individual de cada hombre. En el centro de su actividad, en cualquier proyecto emprendido, surge un sentido que se integra, como sustancia, en esa actividad y en ese proyecto. Pero si el bien reside en la misma orientación y estructura de sus obras, si está inserto en la cadena de la vida, ese bien quedará condicionado a las formas que esa vida adquiera. Es evidente que esa inserción del bien en la vida de la «naturaleza» tiene una señal característica que consiste en «perdurar» en

la existencia. Pero el bien humano, aunque conserve el enraizamiento imprescindible en esa naturaleza que, sustancialmente, lo constituye, presenta sobre esa estructura sustancial múltiples variantes. La historia de sus significaciones muestra ya, por un lado, el imprescindible fundamento natural que, en su forma extrema de egoísmo, indica la firmeza de su instalación en la naturaleza, y, por otro lado, las distintas manifestaciones bajo las que el bien se expresa, «variando», en la cultura, su fundamento natural.

Por ello, *agathós* significará, en los primeros textos homéricos, algo así como «bien nacido», «bravo», «valiente», «habilidoso», etc.; no tiene, por consiguiente, el sentido «moral» que va a adquirir posteriormente. La mayoría de estos significados, no son sino variación «cultural» de ese «bien de la naturaleza». La cultura, sin embargo, modifica el originario sentido. El *agathós* del personaje homérico, se mide en función de su capacidad de dominar y vencer su circunstancia, de sobresalir en ella, de «especificar su ser», en la «forma» más adecuada que la circunstancia concreta le exige. El valor o la habilidad, son manifestaciones de esa «adecuación al mundo real que le rodea». Este significado esencial, estará presente después de un largo recorrido, cuyas etapas no es ahora el momento de detallar, en la filosofía práctica de Aristóteles.

En Aristóteles, el bien conserva la estructura de ese engarce con la circunstancia y con la historia. Pero el horizonte se ha ampliado extraordinariamente. La adecuación a una forma de sociedad como era, en principio, la aristocrática que Homero refleja, no permite ya la escueta simplicidad de un bien que se expresa, monótonamente, en el estadio elemental de la lucha, del nacimiento noble, de la capacidad para superar dificultades. Ese bien está, en cierto sentido, hecho. Sólo basta, para cumplirlo, el realizar determinadas acciones, en

función de ese concreto y cerrado esquema social del que formamos parte. Pero el bien que arrastra al hombre aristotélico se enfrenta, previamente, a esos cuatro sustantivos con que abre la *Ética Nicomáquea: téchnē, méthodos, prâxis, proaírēsis.*

La *téchnē* es una forma concreta de «realización» de la *prâxis*, una solidificación del dinamismo que la *prâxis* comporta, y que se plasma en las obras de la mente y, sobre todo, de las manos. El *méthodos* es una perspectiva subjetiva. Un término eminentemente filosófico y que Platón (*Fedro* 270c; *Sófista* 218d) incorporará al vocabulario científico. La *prâxis* señala, a su vez, toda esa serie de relaciones que, en el mundo objetivo, imprimen la actividad humana. Los textos homéricos nos hablan de la *prâxis* como «transacción», «negocio», «buen resultado de un empeño». La *proaírēsis* se refiere al mundo de la intimidad, a un mundo dentro del sujeto, que pesa y calcula su decisión práctica. Sometido a la influencia de todas las posibilidades que estos cuatro términos presentan, el bien aparece ya identificado con un «hombre en el mundo», que tiene que elegir su conveniencia. «Se ha dicho, por ello, con razón que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden» (1094a2-3) [56].

XIII. Libertad y bien

El problema de este *agathón* hacia el que todos tienden va a presentar, consecuentemente con toda la es-

[56] El origen de esta expresión no está claro. Cf. Dirlmeier, en su comentario a *É. N.*, págs. 266-267. Probablemente haya que situarlo en Platón y en Eudoxo de Cnido. En el *Gorgias* se dice: «El objetivo de todas las acciones es el bien. Por él hay que hacerlo todo» (498e8-9). Todos los hombres desean la continua posesión del bien (*Banquete* 205a6). Y en el *Filebo* se insiste, además, en que ese bien se desea para «poseerlo uno mismo» (20d8-9). Otros textos de Platón, donde se especifica la tesis de distintas maneras, en *República* IV 438a3; VII 505a5.

tructura de la ética aristotélica, la perspectiva *histórica* de su «bondad». En la *República* (IV 505d5 ss.), Platón había indicado que «con respecto a lo justo y a lo bello muchos optan por las apariencias, en cambio con respecto a lo bueno a nadie le basta poseer lo que *parezca serlo (dokoûnta)* sino que buscan lo que es *(tà ónta zetoûsin),* desdeñando las apariencias». En relación con esto, y en un pasaje del libro III donde se habla de la «elección» y de la determinación de la voluntad, Aristóteles escribe que «la voluntad *(boúlēsis)* tiene por objeto un fin *(télos),* pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es el bien aparente *(phainómenon)*» (1113a14-15).

El hecho de que ese *agathón* no se presente en el horizonte ideal de un saber demostrable (1094b24 ss.), sino como «aspecto» condicionado a múltiples instancias, hace radicar la ética fuera de un posible dominio de «valores» inmutables, o de palabras cuya máscara no permitiese ver las intenciones, los intereses y deseos de quien la pronuncia. Pero, en este momento, la ética está ya fuera también del *êthos,* y se orienta hacia un territorio nuevo en el que la deliberación, la elección, las pasiones, el deseo, la actividad, los fines, la voluntad acotan el espacio humano, el discutible y «aparente» espacio de la libertad.

El que esta «apariencia» del bien pueda hacerse presente, está condicionado a esa diferencia de fines *(télos). Phainómenon* y *télos* están, en muchos momentos, unidos. La apariencia, el «fenómeno», es el momento de síntesis entre los sentidos y una posible realidad. El ser de ese fenómeno es su «forma de ser percibido», y en esa forma intervienen una serie de factores del lado del sujeto y de las concretas circunstancias de su percepción. El bien queda ya desprendido de cualquier horizonte mítico o ideal, para derramarse por la red intersubjetiva del lenguaje y de la individualidad. A eso

colabora, en el texto de Aristóteles, el término *télos*. La traducción de *télos* por «fin» no deja de comportar una cierta impropiedad [57].

En la perspectiva de esos distintos bienes, los fines no son entidades objetivas, situadas ante el individuo, para que éste, *vistas las cualidades que esos fines le presentan*, determine su decisión. El fin es, por así decirlo, un «constructo». No es una realidad, sino una realización [58].

Dos verbos configuran sobre el mismo campo semántico el sentido de *télos*. *Téllō* significa algo así como «cumplir, hacer nacer» o «salir, levantarse un astro»; *teléō* significa «terminarse, cumplirse, ejecutar, ejercer» [59].

---

[57] Por supuesto que en la traducción hay que aceptar, la mayoría de las veces, estas versiones «usuales» y, con ello, su inevitable ambigüedad. Pero la revisión de estos términos se hace imprescindible para la inteligencia de un texto, para la recuperación de los «sentidos» del pasado, sobre todo en un lenguaje filosófico que, como el griego, emerge de una situación de privilegio, de la que nunca ha podido ya gozar el pensamiento occidental: su casi total ausencia de «tradición inmediata escrita» la plasticidad y «originalidad» de su lenguaje, la «blandura» de su incipiente y poderosa terminología.

[58] E. TUGENDHAT ha señalado la diferencia de la ética antigua y la moderna en los siguientes términos: «El problema de la ética antigua consistía en un saber *qué es aquello que yo quiero verdaderamente para mí;* mientras que el de la ética moderna se pregunta, más bien, qué es aquello que debo hacer en relación con los otros» («Antike und moderne Ethik», en *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Heidelberg, 1981, pág. 63). Sin entrar en la posible simplificación de esta alternativa, es cierto, por lo que a la primera parte de ella se refiere, que esa insistencia en el «yo quiero» y en el «para mí» implica ese carácter de liberación del antiguo *éthos*, y sitúa a la ética, a partir de Aristóteles, en el camino de una incesante reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la historia y de la sociedad.

[59] Las indicaciones etimológicas de H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg, 1970, págs. 871-873, hacen suponer este sentido dinámico del concepto *télos*, y aunque, efectivamente, la idea de «fin, meta, objetivo», esté en él y, por consiguiente fuera

Esta diversidad de fines, parece provenir de que unos son «energías» *(enérgeiai)* y otros son los resultados de esas energías, las «obras» *(érga)* (1094a4-5) [60]. El que, en este contexto, surjan los términos *enérgeia* y *érga* se relaciona con el sentido de *télos* al que se ha hecho alusión. Efectivamente, los «fines» son actividades, «energías»; pero las energías tienen su origen en el sujeto mismo en el que tales energías se producen. La tendencia al bien queda, por consiguiente, supeditada a esos fines que, al par, son y radican en sus propias energías. El bien con que se abre la *Ética Nicomáquea* es, pues, un bien construido, educado, formado en la misma «consciencia» de un sujeto real, que, por supuesto, puede llegar a objetivarse, de alguna manera, en sus pro-

---

de la subjetividad, también puede descubrirse el sentido de «plenitud», de «dar cumplimiento a algo que está brotando» y que proviene en algún caso de una «decisión». El fin, pues, inserto en los esquemas «previos» al fin mismo y dependiendo, en cierta manera, de aquel para quien el fin es «tal fin». Este significado puede encontrarse en textos aristotélicos. Véase, por ejemplo, *Política* VIII 1317b6; 1322b13.

[60] La palabra *enérgeia*, lo mismo que *entelécheia*, son dos típicas creaciones terminológicas de Aristóteles. Probablemente, estos sustantivos en *-eia* son formas derivadas de los adjetivos en *-ēs*, porque no hay ningún sustantivo en *-eia* a quien falte su correspondiente adjetivo en *-ēs* en tiempos prearistótelicos. *Enérgeia* mismo tiene ya su *energēs* en Aristóteles (*Tóp.* I 1, 105a19). *Energēs* significa «activo, eficaz», como *energós*, que encontramos, con esta significación, en Jenofonte, *Mem.* I 4, 4.; Tucídides, 3, 17. Tanto *entelécheia* como *enérgeia* son sustantivos que suelen usarse adverbialmente. Esta ambigüedad es típica de la terminología aristótelica. La semántica de *enérgeia* tiene una curiosa relación con lo ya dado en el lenguaje, *energós* «activo», porque *enérgeia* no significa «actividad», sino «el estado de *estar-en-acto*», *in-Werk-sein.* Una vuelta, pues, a la originaria significación de la palabra. Cf. Kurt von Fritz, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, 1963, págs. 65-70.— *Erga*, que aparece ya en el título del poema de Hesíodo, significa, en Homero (*Ilíada* II 436; VI 522), algo así como «empresas», «necesidades de la guerra», el «esfuerzo en el combate»; y (*Odisea* XIV 344) «campo sembrado», como resultado, por supuesto, del trabajo de los hombres.

pias *érga*. Por eso, sigue el texto: «en los casos en los que hay algunos fines *(télē)* aparte de las acciones *(práxeis)*, las *obras* son naturalmente preferibles a las actividades *(enérgeiai)*» (1094a5-6). La actividad no puede mantenerse en la exclusiva esfera de su *energía*, y como el movimiento de la naturaleza produce sus frutos y cuaja en determinadas realidades, así el dinamismo del sujeto que aspira al bien produce sus propias obras.

El bien es, pues, aspiración y producto. Pero su estructura ontológica se dispersa entre todos esos fines, actividades y *prâxis* que se levantan de la situación histórica en la que el sujeto está instalado. Frente al Bien ideal, especulado en la mente y alentado por la tradición, por el *éthos*, por los hábitos colectivos, por el lenguaje épico, etc., el bien de Aristóteles surge como una empresa humana, como una tarea que hay que realizar, desde aquellos presupuestos que sus análisis van a intentar delimitar.

Es interesante observar cómo, en estas primeras líneas de *É. N.*, se diversifican esas posibilidades de sentidos y objetivos *(télē)* conforme las *energías* se especifican como *prâxis*, como *téchnē*, como *epistḗmē* (1094a7-8). Cada una de estas técnicas o saberes, concentran su «energía» en un *télos* determinado. Pero ese *télos* prolifera, como bien, al constituirse en resultado de determinadas acciones, alentadas por proyectos y metas que se enraizan en elecciones y decisiones.

«Si, pues, de los actos *(praktôn)* hay algún fin *(télos)* que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito *(ápeiron)*, de suerte que el deseo *(órexis)* sería vacío y vano—, es evidente que este fin sería lo bueno *(agathón)* y lo mejor *(áriston)*. ¿No es verdad, entonces, que su conocimiento *(gnôsis autoû)* tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como arqueros que apuntan a un blan-

co, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?» (1094a18-24).

Nuestros actos conllevan una especie de sentido o fin. Nada puede quedar en el vacío de su propia actividad. Esos actos configuran, por consiguiente, sus objetivos, su *télos*, que no es independiente de lo que los produce, sino que está engarzado en ello. No hay, pues, un horizonte de fines y hombres que, movidos por predeterminados mecanismos, los persigan, sino que el supuesto fin es algo intrínseco a la misma estructura de las acciones. Esa estructura está, a su vez, condicionada por todo el conglomerado histórico que subyace a *É. N.* y por el lenguaje que lo expresa. La teleología aristotélica es, por consiguiente, un concepto que espera una profunda revisión, ya que, de entenderlo en el sentido «finalista», produce un horizonte de objetivos inmóviles, de planos ideales que se desplazan ante los ojos pasivos. Afirmar, por consiguiente, como pretende Düring, que «la teleología en Aristóteles representa el mismo papel que la teoría de las ideas para Platón» [61], es lo que hace pensar en que este concepto necesita, como otros muchos de la filosofía griega, de un nuevo o, al menos, renovado planteamiento. Todo ello se pone también de manifiesto en la misma traducción usual del *áriston*. Efectivamente, en ese contexto, *áriston* se suele traducir por bien supremo [62], lo que, indudablemente, se presta a algunos equívocos, por ejemplo, a una platonización del Bien, e incluso a una consideración teológica del mismo. Pero resulta que, unas líneas después, se va a definir ese «bien-mejor» como la «política» que

---

[61] DÜRING, *Aristoteles* (1966), pág. 516.

[62] Cf., por ejemplo, DIRLMEIER, en su com. a *É. N.*, pág. 5, donde lo traduce por «oberste Gut». Por supuesto, tal vez no connota *oberste* lo mismo que *supremo* en castellano. Por «supreme good», lo traduce J. A. K. THOMSON, *The Ethics of Aristotle, The Nicomachean Ethics*, Harmondsworth, 1977, pág. 63.

es capaz de englobar y dar sentido a los distintos bienes menores.

Pero hay un bien que queremos por sí mismo. Este objetivo principal y final lo es porque presenta el momento fundante de la actividad humana. Sin él, los actos individuales, incluso sus productos, sus *érga*, desaparecerían sin un horizonte que prestase su consistencia y proyección a las desoladas cosas. El *télos* querido por sí mismo centra también nuestro «deseo» *(órexis)* para evitar la proyección al «infinito» *(ápeiron)*[63]. Cuando, efectivamente, la voluntad se dirige hacia ese bien o ese *télos*, todas las obras humanas entran en la perspectiva de una subordinación. Esta supuesta jerarquía no es otra cosa que la necesidad de una fundamentación en el orden del mundo histórico, en el mundo de un nuevo *êthos* fruto de la *Polis*, de las relaciones que en ella se establecen y de los planteamientos «empíricos» con los que Aristóteles va a sembrar su filosofía.

La tensión del que apunta a un blanco, del arquero que sabe dónde envía la flecha repercute en la vida. El conocimiento *(gnôsis autoû)* que no se proyecta inútilmente en el infinito de una posible cadena de bienes parciales y sin contexto, tiene «un gran peso en la vida». Un saber, pues, práctico, una filosofía práctica cu-

---

[63] Según la cita de DIRLMEIER, en su com. a *É. N.*, pág. 267. Grant ve, en esta necesidad de romper la cadena al infinito, el fundamento de toda la ética. Dirlmeier aporta una serie de textos, donde se percibe ese *horror infiniti* del mismo Aristóteles; y a propósito de la referencia al libro «Lambda» de la *Metafísica* y a su teoría del motor inmóvil, afirma: «Parece como si Aristóteles se hubiese alejado aquí de Platón. Sin embargo, no es así. El primer testimonio de un rechazo al *regressus in infinitum* se encuentra en el *Lisis*, donde, a propósito de la amistad, se dice: '¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y por causa de lo cual decimos que todas las otras cosas son amadas?'» (219c).

ya esencia es conocer el límite de sentido y finalidad de cualquier propuesta teórica. Ello da fuerzas para la vida, o sea, inserta en el ámbito general del desarrollo humano la esencial pero limitada empresa del saber.

«Si esto es así, debemos intentar determinar a grandes rasgos *(týpoi)*, al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o falcultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe además qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades» (*É. N.* I 2, 1094a24-1094b10).

El concepto de *týpos* al principio del texto marca una limitación en el dominio gnoseológico. No puede conocerse con detalle todo este amplio campo que Aristóteles intenta roturar. *Týpos* significa ya, en el momento en que Aristóteles lo emplea, un discurso que sólo puede formularse en sus «rasgos esenciales» [64]. El grado de precisión que, por consiguiente, podamos alcanzar en ella tiene que ver con la materia sobre la que trata *(hypokeiménēn hýlēn)* (1094b12). Del texto anteriormen-

---

[64] Cf. HÖFFE, *Ethik un Politik...*, págs. 66 y sigs., y también, del mismo autor, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Munich-Salzburgo, 1971, págs. 171 y sigs.

te citado, y tan interesante por diversos conceptos, quiero destacar únicamente dos aspectos. En primer lugar, el hecho de que Aristóteles acepte la política como saber dominante y organizador, porque se sirve de las otras ciencias y legisla sobre «qué se debe hacer y de qué hay que huir». La *prâxis* individual queda así supeditada a un orden más amplio, el bien de la ciudad. Se concreta aquí, toda una larga experiencia política que culminará en la democracia ateniense. El bien de la ciudad que había tenido, en la *República* de Platón, uno de sus primeros defensores, encuentra, en el texto de Aristóteles, su formulación más clara y en un contexto, además, donde la ética empieza a funcionar en el espacio donde únicamente tiene sentido y donde el individuo adquiere su más amplia resonancia. Una *órexis*, pues, que no cae en la «vana y estéril» repetición infinita.

La política salva la soledad del individuo, la soledad de una ética que, contradictoriamente incluso con su misma etimología, fuera aposento y morada de una consciencia que sólo se habita a sí misma. La diferencia, sin embargo, con el viejo sentido del *êthos*, suelo colectivo de la cultura y orientador de comportamientos, consiste en el hecho de que la ética de Aristóteles exige el replanteamiento total de una teoría del bien y la justicia en el marco de las relaciones humanas, y en la reflexión sobre la propia conciencia individual, que deja ver, a través del lenguaje que la constituye, la estructura de los elementos que, en ella, produce la *prâxis*.

XIV. «Dramatis personae»

Como anteriormente se ha indicado, el texto aristotélico, al menos el que ha llegado hasta nosotros, presenta una innegable originalidad frente a sus precursores. Pero no sólo por lo que respecta a la estructura

de su prosa, sino también en cuanto a los «personajes» que van a intervenir en ella. En la época presocrática aún desfilan, por los restos de sus escritos, o por las referencias posteriores, términos míticos o, al menos, palabras que funcionan como personajes de un cielo teórico distante y, en buena parte, inasequible. El «Ser», la «Verdad», lo «Indeterminado», el «Fuego», el «Amor», el «Odio», la «Mente» representan su papel, rodeándose de un lenguaje que les salva de proyectarse en un horizonte significativo que ponga en crisis su poder de alusión. La redondez del Ser de Parménides, su clausura y perfección, ha contagiado a esta terminología que rueda poderosa, pero grandilocuente, por el primer escenario de la filosofía. Algo hierático conserva aún este lenguaje que, como el de la tragedia, va a manifestarse a través de una máscara sin gesticulaciones, a pesar de que en el rostro que la lleva aliente la pasión, la contradicción y la vida que el *prósōpon* «la máscara» unifica.

La sofística sirvió para desenmascarar estos rostros y descubrir en ellos la ambigüedad, la arbitrariedad y, en definitiva, la existencia. Todo ese universo jugoso y contradictorio que la sofística despierta, se mueve en Platón, y las palabras empiezan a abandonar el lugar de un discurso preeminente y hierático, aunque, frecuentemente, estén controladas por la sabia ignorancia del «hombre más justo de su tiempo» (Platón, *Carta* VII 324e).

La prosa de Aristóteles, en la ética, va a traer una manera nueva de mirar las palabras. Bien es verdad que los sofistas habían iniciado una «revolución lingüística» en su forma de analizar el lenguaje; pero los términos «análisis» y «analítico» son términos eminentemente aristotélicos, que responden a una actitud intelectual y metodológica, donde las palabras de su tiempo, los

conceptos usuales van a ser «experimentados» como protagonistas, en el escenario de la filosofía.

El núcleo central de la *Ética Nicomáquea* y de la *Eudemia* lo constituyen el establecimiento de unos *campos semánticos* que van a articular los desplazamientos y establecer la situación de los términos que expresan la *sensibilidad* ética y dianoética. «Felicidad» *(eudaimonía)*, «elección» *(proaírēsis)*, «obsequiosidad» *(aréskeia)*, «avaricia» *(aneleuthería)*, «indignación» *(némesis)*, «valentía» *(andreía)*, «sensatez» *(sōphrosýnē)*, «prodigalidad» *(asōtía)*, «fanfarronería» *(aladsōneía)*, «justicia» *(dikaiosýnē)*, «simpleza» *(euḗtheia)*, «mezquindad» *(mikroprépeia)*, «firmeza» *(kartería)*, «pudor» *(aidṓs)*, «veracidad» *(alḗtheia)*, «dignidad» *(semnótēs)*, «prudencia» *(phrónēsis)*, «mansedumbre» *(praótēs)*, «temeridad» *(thrasýtēs)*, «adulación» *(kolakeía)*, «aflicción» *(kakopátheia)*, «insensibilidad» *(anaisthēsía)*, son algunas de las palabras que forman el mosaico por el que Aristóteles va a hacer resbalar su teoría de la bondad y la felicidad, de la vida práctica y la vida intelectual.

Los análisis de Aristóteles no se mueven, sin embargo, en una mera descripción metalingüística, en la que los términos se definiesen con otros términos. Aunque el «medio» *(méson)*, como territorio al que se circunscribe su famosa teoría del «término medio», sirva para establecer las tensiones que configuran la retícula que establece el sentido de las palabras analizadas, detrás de cada una de ellas alientan los comportamientos que han constituido sus significados. Es, pues, la vida social, las situaciones concretas de un cuerpo humano, en el mundo histórico, al que se enlaza por la estructura misma de todo lo que vive en ese cuerpo, lo que ofrece el *material* de su ética. Entre múltiples, sólo un par de ejempos: en un apartado del libro III donde se describe el valor y la valentía se dice: «De los que se exceden, el que se excede por falta de temor carece de nom-

bre *(anónymos)* —ya hemos dicho antes que muchos de estos modos de ser no tienen nombre—; pero sería un loco o un insensible si no temiera nada, ni terremoto, ni las olas, como se dice de los celtas. El que se excede en audacia respecto de las cosas temibles es temerario *(thrasýs)*. Éste parece ser también un jactancioso con apariencia de valor; al menos quiere manifestarse como un valiente frente a lo temible, y por tanto le imita en lo que puede. Por eso la mayoría son unos cobardes jactanciosos, pues despliegan temeridad en tales situaciones, pero no soportan las cosas temibles» (1115b25-34). En el libro IV, hablando de la prodigalidad y la avaricia, en un apartado lleno de sutilezas psicológicas y semánticas, dice Aristóteles: «Los que reciben nombres tales como tacaño, mezquino, ruin, todos se quedan cortos en el dar, pero no codician lo ajeno ni quieren tomarlo: uno por cierta especie de honradez y por precaución de lo que es indigno... otros se abstienen de lo ajeno por temor, pensando que no es fácil que uno tome lo de los otros sin que los otros tomen lo de uno; prefieren, pues, ni dar ni tomar» (1122a-23-30).

Con los nombres, el *éthos* va emergiendo, lentamente, del entramado de la vida. Y ese *éthos* se solidifica por una repetición de actos a los que mueven las pasiones históricas, las reflexiones, los intereses que se articulan y pugnan en lo colectivo. Pero no sabríamos *hablar* de ello, no sabríamo pensarlo, ni entenderlo, si esos comportamientos que son vida y empujan la vida no fuesen dejando en ella sus palabras. Porque existir sólo existe un cuerpo que, en principio, quiere mantenerse en la existencia empujando por el poderoso empeño de los instintos. Pero desde el momento en que aparecen en la ética todos esos impulsos, deseos, compromisos, imágenes; se empieza a deshacer el viejo *éthos*, aquella estructura que ha ido levantándose durante siglos, y que

constituye el ideal en el que se ha reflejado la historia de un grupo humano y de su lengua.

Por ello, la ética de Aristóteles se detiene en esos estudios «terminológicos». Hay que construir un suelo desde el que hablar. Un suelo de palabras que, arrancando de la observación, de la mirada, puede ir reflejando una teoría en la que descubrir los resultados del obrar humano. La ética tradicional no permitía esta mirada. El suelo de la ética se movía con un pausado mecanismo, homogeinizador en el que se plasmaban ideales y sueños de los hombres engrandecidos por el mito. Pero la ética de Aristóteles construye el nuevo suelo de un *éthos* desmitificado, donde se habla de pequeñas pasiones también, de mínimos, mediocres intereses y, por supuesto, de momentos supremos de la inteligencia y el deseo. La aparente trivialidad de algunas de sus descripciones, tantas veces mal entendida, expresa no sólo la ruptura del viejo *éthos,* sino la idea fundamental de que es el *hacer* del hombre, en todos los aspectos posibles, en todas sus concreciones posibles quien constituye la única materia que la ética maneja.

La ética de Aristóteles no pretende, por consiguiente, especular una teoría de ese *hacer,* cuanto describir lo que la observación del lenguaje y de la vida le presenta. De ahí también la peculiar «estructura lingüística» en la que nos habla. Parece como si en ella, Aristóteles fuera consciente de algo que han olvidado una buena parte de las filosofías morales contemporáneas. Efectivamente, el discurso que se funda en una terminología y que, sobre ella, necesita construir otra —una especie de metaterminología— para referirse a la primera, acaba vallando sus propias posibilidades y perdiendo de vista la filosofía práctica, la *filosofía del hombre* que Aristóteles insistente y repetidamente busca. Por eso, su lenguaje es un lenguaje comprometido, o sea un

lenguaje no-enmascarado en las palabras redondas y sin contornos de la tradición.

Efectivamente, el pensamiento que no sale de la mente misma que lo produce, acaba marcando los límites de una cerrada subjetividad. El lenguaje, por el hecho de serlo, puede establecer una posible salida al quebrar la clausura de cada consciencia individual e irrumpir, intersubjetivamente, en los otros individuos; pero de todas formas esta intersubjetivización puede, a su vez, cerrarse en un bloque, individualizado también, a su manera, e incapaz de ninguna modificación que se extienda más allá del espacio de la simple consciencia. Una intersubjetividad que no *toque* la realidad se convierte, a su vez, en algo abstracto e ideal. En consecuencia, la mera comunicación por el lenguaje de las distintas consciencias que, hasta cierto punto, pudieran «entenderse» en esos actos comunicativos no alcazan más allá de los límites de un *theoreîn,* asfixiado en su propia *apraxía.* La simple comunicación no añade nada a los objetos reales, impasibles ante todo decir sobre ellos, si no cuaja, a su vez, en gestos prácticos, en instituciones y normas que modifican las relaciones humanas y posibilitan sus obras.

El contenido histórico de lo real humano es, precisamente, lo que presta a la inteligencia, a la mente, su ineludible compromiso. Una larga tradición mentalista que tuvo sus orígenes en los griegos ha olvidado algo que, sin embargo, también se originó con ellos: la no existencia de una mente que piense desglosada de su cuerpo, de su historia y de su época. La mente, o todo aquello que encierra ese término, aunque pudiera funcionar en ciertos ámbitos como una razón «pura» sometida sólo a «leyes racionales» que, en muchos casos, se han denominado científicas es, la mayoría de las veces, un producto histórico, o sea un producto corporal que arranca ya de la propia naturaleza que organiza y con-

trola ese cuerpo. Somos, pues, un organismo natural que «piensa», y ese pensamiento es también deseo, pasión y todo aquello que presiona sobre el cuerpo, sobre el hombre, imprimiéndole con esas «presiones» el sello de lo real, a lo que en ningún momento podría escapar.

Pero esta realidad que acosa al hombre está constituida por lo que viene, en primer lugar, de ese mismo cuerpo como organización de instintos y pasiones; pero, además, de la génesis de ese cuerpo, de la matriz de la lengua con la que se ha encontrado y de las otras instituciones, familia, educación, etc., que, en todo momento, han cercado su desarrollo y evolución como simple naturaleza.

De entre las *palabras* que sobresalen en la páginas de la ética, hay algunas que representan un papel destacado y que, en cierto sentido, sirven como hilo para engarzar su teoría. Como actores principales del drama ético voy a referirme, concisamente, a alguna de ellas.

a) *Eudaimonía*

La traducción de *eudaimonía* por «felicidad», es una limitación del dominio más amplio que abarca. Los testimonios más antiguos indican que este término quiere decir «prosperidad», «posesión de bienes» (Heródoto, I 133), aunque hay textos en que, unido a *ólbios* (Hesíodo, *Op.* 826; *Teognis* 1013), parece implicar un estado de paz, de serenidad interior. De todas formas, algo de su propia etimología perdurará en este concepto. Tener un buen «demonio», buena fortuna, buena suerte, es algo que parece venir de unos poderes que se escapan a nuestra voluntad y a nuestros deseos. Por ello, ser *theophilḗs* supone una gracia en la que se conjugan ajenos designios y una cierta predisposición de la *psychḗ*[65]. Pe-

[65] Cf. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I, Darmstadt, 1959³, pág. 263. Dirlmeier, en su Com. a *É. N.*, pág. 271,

ro no hay todavía, ni siquiera en Platón una reflexión amplia sobre la *eudaimonía* que conecte aquellos miembros que articulan una teoría del obrar humano[66].

En las primeras páginas de la *Ética Nicomáquea* aparece ya la síntesis del vivir bien y el obrar bien que señalan el marco general en el que dibujar al «hombre excelente» (*É. N.* I 4, 1095a14 ss.; véase también I 2, 1214a9 ss.). Este vivir y obrar bien se concretan en las tres formas de vida que Aristóteles estudia. Tres formas de vida que se centran en la «vida del cuerpo» *(bíos apolaustikós),* en la «vida con los otros» *(bíos politikós),* en la «vida con las ideas, con las palabras, con la mente» *(bíos theorētikós)* (*É. N.* 1095b17-19). Estas tres formas de vida tienen relación con los tres ámbitos en los que se desarrolla la existencia humana. La posible felicidad de la vida del cuerpo es fundamento y sustento de las estructuras originarias de la *realidad* humana. Sin la defensa de esta realidad no es posible levantar sobre ella aquellos otros territorios que albergan la cultura y la historia. El problema radica, sin embargo, en el hecho de que la experiencia muestra que estas formas de vida se oponen, e incluso se destruyen mutuamente. Por razones que ahora no es el momento de determinar, la historia de la felicidad, al menos en el desarrollo de la teoría moral, ha establecido muchas veces enconadas tesis para fundar la preeminencia de alguna de estas vidas sobre las otras. Precisamente por ello han surgido problemas y aporías morales que han llevado consigo duros enfrentamientos, y que han provocado ásperas dificultades en la organización social.

se refiere al texto de Eurípides (*Orestes* 667 —*É. N.* 1169b8—) en el que se encuentra la fórmula más breve y precisa de *eudaímōn* que cita Aristóteles, «cuando el *daímōn* nos da algo bueno».

66 Por supuesto que en Platón es frecuente el término *eudaimonía, eudaímōn* (*Gorgias* 470e, 532b; *Banquete* 189d: *Rep.* 576c; *Fedón* 58e; *Timeo* 68e). Cf. Adkins, *Merit and Responsability...*, págs. 251 y sigs.

La filosofía de Epicuro, con su defensa del cuerpo y del gozo, representaría la acentuación de un problema ante la hipocresía teórica de las que, por defender el predominio de las ideas o mejor de las ideologías, predicaban, para otros, la condena del cuerpo que ellos, sin embargo, cínicamente e insolidariamente privilegiaban.

Pero la teoría de la felicidad no permite esos enfrentamientos, aunque, evidentemente, surgieran en cada individuo los inevitables acentos y preferencias en relación con el predominio *práctico* de una de esas vidas. La vida del cuerpo, cuya caricatura podría ser el hedonismo sin sustancia, ya ocupa el correspondiente lugar en la ética de Aristóteles. «Es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores... pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros la identifican con la virtud *(aretḗ)*» (*É. N.* I 8, 1099a31-1099b8)[67].

La vida política aporta también a la *eudaimonía* un componente esencial. Con él se destruye aquella teoría

[67] En la *Retórica*, Aristóteles ha hecho una hermosa exposición de estos niveles *reales* de la *eudaimonía* que escandaliza a algunos «teóricos» de la felicidad «ideal». Unas páginas extraordinarias que nos abren algunos de los senderos más transitables de su filosofía (*Retórica* I 5, 1360b4-1362b147).

del destino, en el que éste aparece como don gratuito, concedido a aquellos que adecuaron su vida, más o menos aparentemente, al dictado de la ideología propuesta por distintos poderes. «En la época homérica, la moral no es autónoma, sino que está incorporada a representaciones religiosas» [68]. Pero cuando la *eudàimonía* surge como consecuencia de la actividad política, desciende «del cielo a la tierra». La *eudaimonía* se convierte, entonces, en una empresa colectiva, en algo que se construye desde la *harmonía* ciudadana y que excluye los deseos del individuo limitado al territorio exclusivo de su corporeidad. La vida que mide su bienestar cerrado en el goce que no irradia más allá de su propia saturación, no alcanza el privilegio de la lucha por la solidaridad, que es, en el fondo, la mayor y más exigente empresa política. Esta apertura del cuerpo que encuentra otros cuerpos, transfiere la idea de felicidad, de la órbita de la suerte, la resignación y el destino, a la de la realización, la dialéctica, la creación, dentro de las condiciones de posibilidad de los hombres que luchan por entender el mundo de la naturaleza, y por construir el mundo de la sociedad.

Por ello, «es absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros... En efecto hemos dicho al principio que la felicidad es una cierta actividad *(eudaimonía enérgeia tis estín),* y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y no algo como una posesión. Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable —como hemos dicho al principio— y lo que es nuestro es también agradable,

---

[68] SNELL, *Die Entdeckung...*, pág. 223.

y somos capaces de percibir a nuestros projimos más que a nosotros mismos...» (*É. N.* IX 9, 1169b17-33).

Esta actividad que define a la *eudaimonía* rompe la pasividad del *éthos*, la monotonía de los comportamientos que estereotipa el poder, o los múltiples vericuetos por los que la violencia se enmascara. Pero la *enérgeia* que construye la felicidad necesita manifestarla con «acciones llenas de sentido» *(prâxis metà lógou)*. La *prâxis* con *lógos* no señala sólo la salida del mero horizonte de la naturaleza, sino que inserta cualquier teoría de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad, del *lógos* que es, constitutivamente, un don múltiple, compartido, y en incesante desarrollo. «Y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud *(aretḗ)*, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera *(en bíōi teleíōi)*. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer venturoso y feliz» (*É. N.* I 7, 1098a16-21).

Como ha señalado Dirlmeier[69] la expresión *téleios* surge como rechazo de todo aquello que no ha logrado alcanzar su *télos*. «Nada incompleto *(a-telḗs)* es feliz, al no ser un todo» (*É. E.* II 1, 1219b7). En *É. N.* (I 10, 1100a10 ss.) plantea Aristóteles, con el ejemplo de Solón, el problema de la felicidad del hombre que no es tal felicidad, si no se puede alcanzar a ver el fin *(télos horân)*. Pero, indepedientemente de esta idea «cronológica» de la felicidad que apuesta por la coherencia de un proceso en la historia individual, esta obsesión aristotélica por la continuidad y la totalidad indica, entre otras cosas, una teoría de la temporalidad inserta en la historia y en el entramado de la ambigüedad e, incluso, del azar que cercan a la existencia. Estar dispuesto a responder adecuadamente a ese rostro multiforme e

[69] Comentario a *É. N.*, pag. 280.

imprevisto de la vida, significa que, por parte del individuo, es preciso levantar defensas que no sean ni azarosas ni ambiguas. Esto es, precisamente, lo que quiere decir *aretḗ*. El *virtuosismo* de cada biografía radica en ese «modo de ser selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por el *lógos* y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente» (*É. N.* II 6, 1106b35).

El hábito o modo de ser *(héxis)* es fruto de una temporalidad que se desgrana, no en el «instante» que abre y clausura un tiempo sin discurso, sino en el transcurrir de otra forma de temporalidad que se hace en el vario tejido que la *prâxis* urde. Al enlazarse con la temporalidad, la *prâxis* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *prâxis* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *prâxis* necesita las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la *eudaimonía*, la «felicidad», y todo lo que parece encerrarse en este nombre, se engasta en un proceso que necesita del presente para gestarse, del pasado para enriquecerse y del futuro para realizarse. Se ha roto, así, la intemporalidad del mito, la pesada e inmóvil presencia del *éthos* «siempre idéntico a sí mismo». Al convertirse, pues, la realidad humana en *prâxis*, se proyecta la vida hacia la voluntad, hacia el *lógos* y, por supuesto, hacia las *condiciones reales* en las que la existencia se despliega. Ellas son las que prestan el único marco adecuado a la felicidad, a una felicidad histórica que se resiste a ser sólo un nombre sagrado, para derramar el *éthos* en el espacio de la política, o sea en el espacio colectivo que le corresponde, pero interpretado no como residuo de la violencia, sino como quehacer de armonía y solidaridad [70].

---

70 TUGENDHAT («Antike und moderne Ethik», en *Die antike Philosophie...*, pág. 63), oponiendo la ética griega a la ética utilitarista o

La tercera forma de vida, la vida teórica, ocupa un desarrollo importante en el libro X. En una jerarquía de valores en función de la felicidad, parece que aquella forma de vida que cultive lo mejor que hay en el hombre, será la mejor vida y la más feliz (X 7 1177a12-13). Sin embargo, a pesar de las bellas páginas que Aristóteles dedica a explicar las excelencias de la vida teórica, a pesar de la insistencia de la autarquía del sabio, se percibe ese ensamblaje necesario, en el que «las tres formas de vida» constituyen el sustento imprescindible para la «filosofía del hombre» (X 9, 1181b15). El sentimiento de solidaridad surge, incluso, en aquellos momentos, en que se destaca la independencia de la vida teórica. Quizá el sabio se entregue mejor a la contemplación, si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad (X 9, 1177a34). «Pero el hombe contemplativo no tiene necesidad de nada de ello al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; *pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros,* elige actuar de acuerdo con la virtud, y, por consiguiente, necesitará de tales cosas para vivir como hombre» (X 9, 1178b2-5).

Como síntesis de estas tres formas de vida no sería aventurado suponer que la teoría de la *phrónēsis,* de la «prudencia», va a desempeñar un importante papel en una inteligencia que tiene que ver con todas esas limitaciones e inseguridades con las que el mundo aparece al individuo. La *phrónēsis,* según la definición estoi-

---

kantiana, insiste en que ésta acentúa el carácter intersubjetivo de las normas, mientras la ética griega, centrada en el *agathón,* se preocupa fundamentalmente de aquello que es bueno para el individuo. Sin embargo, no puede simplificarse hasta el extremo de que, para Tugendhat, el planteamiento principal de la ética griega sea aquello que el individuo quiere para sí mismo, y el de la ética moderna sea lo que el individuo *debe* en relación con los otros.

ca, era una «ciencia de los bienes y los males, así como de las cosas indiferentes» [71]. Este sentido de un saber que entiende de unos objetos tan peculiares como los bienes y los males, no está tan definido en Aristóteles, cuya fórmula no iba a encontrar la misma fortuna que la estoica [72]. La definición aristotélica recoge algunos elementos claves de su terminología: «La prudencia, entonces, por necesidad es un modo de ser *(héxis)* racional *(metà lógou)*, verdadero *(alethês)* y práctico *(praktikḗ)*, en relación con los bienes humanos *(anthrṓpina agathá)*» *(É. N.* VI 5, 1140b20-22).

Los bienes humanos aparecían, pues, en un universo en el que no se ofrecen ya para ser gozados, sino que son fruto de una construcción, en el centro de la «personalidad», que asume un largo ejercicio *(héxis)*, que facilita la vinculación con el mundo de los otros *(prâxis)* y que dice relación a unos principios de intersubjetividad *(lógos)* y cordura. De estos principios emana una forma de verdad temporal, histórica y colectiva. Precisamente por estas dificultades que presentaba la consecución de un bien humano, la teoría de la felicidad deja ver en la lógica de la moralidad todo su dramatismo. Adkins [73] ha señalado, por consiguiente, con razón, que la «*Ética Nicomáquea* es un manual de *eudaimonía*».

b) *In medio virtus*

La expresión latina *in medio virtus* ha trivializado aquella teoría aristotélica que constituye una de las piezas fundamentales de la ética. En la *É. N.* aparece el término *mesótēs* junto a *sýmmetra* en el libro II. El con-

---

[71] H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, Stuttgart, 1968, 262, pág. 63. Cf. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, págs. 33 y sigs.

[72] Aubenque, *ibid.*, pág. 34.

[73] Adkins, *Merit and Responsability...*, págs. 316 y 318.

texto se refiere al exceso o el defecto de comida y bebida que arruinarían la salud; pero Aristóteles aplica este ejemplo a la templanza y a la fortaleza. «El que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada, se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio *(mesótēs)*» *(É. N.* II 2, 1104a22-25).

Los orígenes inmediatos de la doctrina de la *mesótēs,* que Dirlmeier sitúa en Platón [74], tienen una larga tradición en la cultura griega. Sin que Homero utilice el término *mesótēs,* que es típico de Platón y Aristóteles, ni siquiera *méson,* que sí encontramos en los poemas épicos, el sentido de la mesura aparece ya en la *Odisea* (XV 71) «quien recibe a un huésped y lo ama en exceso, o en exceso lo aborrece, es algo irritante. Todo es mejor si es moderado *(aísima)*». Esta expresión *aísima* se encuentra en contextos que, como el aristotélico, tienen que ver con el exceso en la bebida o la comida (*Odisea* XXI 294). Ese equilibrio necesario para el cuerpo es lógico que pudiera fácilmente ejemplificarse con la medicina. La armonía de aquellos elementos que intervienen en la salud es, precisamente, resultado de ese equilibrio entre el exceso y el defecto. El cuerpo humano, una vez más, servía de contraste y canon para, desde él, ampliar a otras esferas que expresasen también, en el equilibrio, su virtud. Los ámbitos entre los que podemos encontrar ejemplos de esta teoría del *medio* son: la posesión de bienes y su consumo; el mundo social y moral; el arte como belleza y el trabajo. Apo-

---

[74] Dirlmeier, en su Com. a *É. N.*, págs. 304-305.

yándose en estos puntos, Agnes Heller ha hecho una interpretación en la que se opone, acertadamente, a los que entienden la *mesótēs* aristotélica como una *aurea mediocritas.* Este carácter *intermedio* del individuo en una sociedad que, en cierto sentido, representa lo universal, presta a la teoría de Aristóteles, una fecunda significación. «La categoría jónica de la templanza no había jugado nunca un papel primario en Atenas. En el cuadro de las virtudes, establecido primero por Platón y luego por Aristóteles ocupa un lugar bastante insignificante. Al mismo tiempo, es aquí donde el concepto de medida activa, que regula el comportamiento del individuo, se desarrolla de la manera más absoluta. En efecto, este concepto de medida se origina en la igualdad relativa de las riquezas y en la rígida vida comunitaria... «El individuo tenía que actuar dentro de esta ética, a saber, de acuerdo con las necesidades e imperativos morales generales de la comunidad... Mantener la medida en todo significaba, pues, atenerse a la moral social en el marco de la propia particularidad» [75].

Este marco sirve a Heller para fundamentar su interpretación. El trabajo, en una sociedad en la que la *téchnē* representa un papel importante, será una de las claves de este concepto dinámico y social de *mesótēs.* «El que el concepto aristotélico de *mesótēs* surja del trabajo se explica por el hecho de que el Estagirita, a diferencia de sus predecesores, se remitía al proceso del trabajo mismo y no a su comienzo o a su fin. En dicho proceso, el objetivo fijado y la simple materia de que se parte (por consiguiente, la forma y la materia) representan dos puntos finales, pero el proceso mismo constituye la transformación de la materia en forma,

[75] A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo.* Trad. de José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, 1983, páginas 309-310.

es la realización del fin (del producto laboral). Pues bien, este proceso por lo que afecta a la materia y a la forma es, en realidad, un medio, no en el sentido geométrico del término sino en un sentido evolutivo. Es medio porque constituye una mediación»[76].

Una aportación esencial del *méson* no fue sólo este carácter de «mediación» que cada individuo introduce en la masa social y en los extremos abstractos que puede humanizar y «mediar», sino también que supo expresar en la *masa de la lengua* la viva realidad semántica que la compone. Un atisbo de *campo semántico* aparece, frecuentemente, en sus descripciones y en su empeño por descubrir la sustancia de la lengua que se desplaza ante aquella óptica que sabe, verdaderamente, «practicar» el *theōreîn.* «En relación al honor y al deshonor el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y así como dijimos que la liberalidad guarda relación con la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a cantidades pequeñas, así también se relaciona con la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras aquélla se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, desear honor como es debido, más de lo debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición *(aphilótimos),* y el medio *(mésos)* carece de nombre *(anṓnymos);* sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso que es llamada ambición. Es por eso por lo que los extremos pretenden obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y otras veces hombre sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y otras al hombre sin ambición» *(É. N.* II 7, 1107b21-1108a).

---

[76] AGNES HELLER, *ibid.,* págs. 312-313.

Pero, además de la teoría del lenguaje que subyace a esto análisis, el *mésos* de Aristóteles intercala en la historia el punto de inserción de una individualidad que da forma, con sus propios límites, al espacio de la sociedad. Porque no hay un «medio» objetivo e indiferente. La mediación individual es lo que presta la materia adecuada, y esa mediación se reviste, en cada momento, de todos aquellos vectores que diseñan y orientan el comportamiento de cada individuo en la estructura social. «Llamo el medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantida será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón, poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros» (*É. N.* II 6, 1106a29-1106b7).

Estas líneas siguen a aquellas en las que Aristóteles nos dice que todo lo que pasa en la *psyché* son pasiones *(páthē)*, facultades *(dynámeis)* y modos de ser *(héxeis)* (*É. N.* II 5, 1105b20-27), añadiendo que aquellos poderes excelentes que se llaman virtudes *(aretaí)* no son ni facultades ni pasiones, sino «modos de ser». Algo, pues, que se adquiere y se construye en la *psyché* en condiciones siempre concretas, en medio de la realidad histórica, de la *polis*, y de las formas en que se organiza.

Estos «habitantes» de la *psychḗ*, que Aristóteles describe en las dos *Éticas*, estos «intermediarios» y asimiladores de su propio mundo, desempeñan un papel «central» en su filosofía práctica. A través de ellos hay también una especie de giro copernicano *(pròs hēmâs)* que posibilita la *Paideía* y la *Polis*. Porque el sueño de un individuo «racional», no es en absoluto factible, si no se cambian aquellas condiciones de la historia que continuamente están alimentando a esas pasiones y deseos. El tono «afectivo» que presta esos hilos que tensan y modifican la *psychḗ* permite asumir, hasta cierto punto, una *naturaleza* individualizada ya por esa peculiar forma de «mediación». Pero esta respuesta a los estímulos determinados, con los que el mundo de los otros se presenta a cada consciencia, no puede quedar abandonada al escueto mecanismo de la pasión y del deseo. No pueden negarse, porque pertenecen a la estructura misma de la naturaleza humana; pero pueden modificarse, y en esa modificación entran la *aretḗ*, la *paideía* y la *polis*. Ellas ajustan las posibles disarmonías con que cada individuo, como tal individuo, responde a los estímulos de su mundo. «Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza... En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza... Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes... Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas» (*É. N.* X 9, 1179b20-35). Pero esta educación no es fundamentalmente una educación para la teoría, sino para la *prâxis*, y «para la *prâxis* es de extraordinaria importancia eso que Aristóteles llama *êthos*. Quien no sabe dominar sus afec-

tos, no es capaz de escuchar al *lógos*»[77]. El *éthos* constituye el suelo sobre el que, irremediablemente, tiene que alzarse un nuevo *éthos,* aquel que se construye con ese *lógos* al que se oye, no en la abstracción de una idea sino en la presencia de otro que lo utiliza y que, así, se convierte en diálogo.

El *lógos* constituye, pues, la forma suprema de «mediación». Su misma estructura intersubjetiva que el *diálogo* expresa sirve, además, para ir creando ese elemento imprescindible de la comunicación que se denomina «racionalidad». Y la racionalidad es «medio». La suma de *consciencias* que integran una comunidad viven en ese medio, que tiende a homogeneizar los excesos y defectos de cada individualidad, de cada egoísmo, en la aceptación de lo *otro,* que llega por la función imprescindible de toda comunidad, que el *lógos* fomenta.

El lenguaje de la ética de Aristóteles es también el «medio» donde el lejano extremo del tiempo en el que llega hasta nosotros se acomoda y armoniza con el *otro lenguaje* que aprendemos a pensar, y en el *otro diálogo* que comienza también a filtrarse en la mente de cada posible lector.

c) *Elegir en el mundo*

Aristóteles es el primer filósofo que intentó analizar la estructura de eso que después habría de llamarse el «acto moral». Al asumir en el fondo de la intimidad el mecanismo de la decisión, no sólo se descubría su esencial autonomía, su radical soledad, sino que, al mismo tiempo, se percibía la necesidad de conocer, lo más detenidamente posible, el mecanismo que alimenta ese conglomerado de elementos que constituyen, para la filosofía posterior, el término «consciencia».

---

[77] H. G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles,* Heidelberg, 1978, pág. 97.

Sin embargo, en la ética aristotélica, no se pretende llegar a una pureza e independencia de esa autonomía. No basta, pues, con proclamar el deseo del *lógos*, porque ese *lógos* deseado está, precisamente, determinado por la fuerza de ese deseo, por los impulsos que nos llevan a él, y, tal vez, por el rechazo que pudiera surgir, cuando las exigencias de ese *lógos* contradijesen el deseo que hacia él nos arrastra. Ese mundo de la intimidad que crea la responsabilidad y libertad del hombre es infinitamente más complejo que el de la naturaleza, porque en él no sólo se hace presente la misma naturaleza, que le constituye en todos sus niveles, sino el espacio de la cultura que enriquece y complica su nunca inocente «estar en el mundo». «En cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición de hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige y las elige por ellas mismas *(dia autá);* y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente» (*É. N.* II 4, 1105a27-32).

En el libro III de *É. N.* plantea Aristóteles el problema de la responsabilidad moral. En el mecanismo de las decisiones, en donde el que actúa tiene que saber qué es lo que mueve a determinarse, la vieja teoría de la *aretḗ* contemplada e inmóvil, no puede ya sustentarse. La *aretḗ*, aunque adquiera la consistencia que la *héxis* «solidificación del tiempo» le conceda, es algo vivo, supeditado a los actos concretos que la promueven, en concretas condiciones de espacio y tiempo, y desde un cuerpo concreto. Pero si el mundo y la historia son, en buena parte, «azar» *(týchē),* la libertad es la única estructura fundamental de la *psychḗ*, que puede *hacer juego* con ese azar, o dicho menos míticamente, con esa posibilidad. Lo posible en la objetividad es, pues, paralelo a la libertad en la subjetividad. Este paralelismo

entre el mundo y la mente se manifiesta a través de la *boúleusis,* de la deliberación. La *boúleusis,* término técnico de Aristóteles y que, por supuesto, aparece también en Platón, viene de una larga tradición cuyos primeros testimonios se encuentran en los poemas homéricos [78]. Pero Aristóteles lo eleva a una categoría en la que confluyen todos aquellos componentes que dan realidad al hombre y dramatismo a sus decisiones. Aristóteles, sin embargo, establece las fronteras mundanas, el exceso y el defecto, a los que no tiene sentido llegar con nuestra deliberación. Efectivamente no se delibera ni sobre el azar ni sobre la necesidad. «Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable... En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre *lo que ellos mismos pueden hacer» (É. N.* III 3, 1112a30-34). Pero entre el azar y la necesidad, Aristóteles despliega todo el universo de la *prâxis,* de aquello posible y realizable, que se alcanzará con la construcción de la *aretḗ.*

En esta deliberación, ante un mundo abierto, la elección *(proaírēsis)* es ya una determinación. Pero esta capacidad de determinarse y elegir, supone que estos objetivos que se eligen entran en el horizonte de aquella filosofía humana en la que toda teoría se sustenta. «Y como el objeto de la elección es algo que está en nuesto poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado *(bouleutikḕ órexis)* de cosas a nuestro alcance; porque, cuando decidimos des-

---

[78] En la *Odisea* XX 5 ss., se describe la «meditación» *(phronéōn enì thymôi)* que hace Ulises maquinando contra los pretendientes. Es muy interesante la «terminología» que en este pasaje aparece: *ménos* (fuerza, coraje, espíritu), *phrḗn* (diafragma, entrañas, corazón), *stêthos* (pechó, corazón, espíritu), *mêtis* (listeza) *thymós* (soplo, deseo, sentimiento, entendimiento, interioridad).

pués de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación» (*É. N.* III 3, 1113a9-12).

Órexis (deseo), *boúleusis* (deliberación) y *proaírēsis* (elección) marcan los hitos de un proceso creciente en el que, desde la corporeidad y sus concretos condicionamientos, se llega al conocimiento y a la sabiduría. Pero esta llegada está continuamente interferida por el tapiz de tensiones, instintos, pasiones, que construyen la historia y que sólo la filosofía humana y la política pueden intentar superar.

d) *El horizonte de la amistad*

«La amistad tiene un lugar importante en la historia de las ideas morales. Es anterior a la justicia. Los pueblos y los individuos practicaron el amor mucho tiempo antes de conocer el derecho. En el origen de la sociedad, la amistad existe sin la justicia, incluso le impide nacer, y cuando ha nacido entra en lucha con ella. Así, de una manera indirecta y a la fuerza, prepara el advenimiento de la justicia. La justicia es, en efecto, la amistad generalizada» [79].

El texto de Dugas destaca una de las grandes líneas que atraviesan la vida de los griegos y su modo de entender las relaciones con los otros. Por eso, no hay que extrañarse de que Aristóteles, en *É. N.* y en *É. E.*, dedicase tres libros a un minucioso y agudo análisis de la relación amistosa. Los primeros testimonios de la literatura griega ya muestran, de formas diversas, esa rela-

[79] L. Dugas, *L' amitié antique d'après les moeurs populaires et les theories philosophiques*, Nueva York, 1976 (1.ª ed. 1894), pág. 256. Véase, también, de J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé*, París, 1974, y M. Fernández-Galiano, J. Sánchez Lasso de la Vega y F. Rodríguez Adrados, *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1959.

ción que presta al encuentro entre los hombres un colorido especial. Ni los héroes griegos pueden pasear solos por los escenarios de sus hazañas, ni las relaciones humanas pueden quedar sometidas exclusivamente al monótono clan familiar. La tendencia hacia el otro es una constante literaria que, indudablemente, respondía a un hecho social. En la misma Academia platónica, Aristóteles había experimentado esa vinculación al otro, obsesiva también en la obra de Platón y cuyo ejemplo más claro es la continua apología de Sócrates.

¿En qué sentido puede ser importante para una teoría del bien y la felicidad el análisis de este hecho espontáneo de la afectividad? Tal vez, si la ética tiene que expresar la armonía de nuestra relación con nosotros mismos y con los demás, este hecho de la *naturaleza humana* que establece lazos afectivos entre los individuos que participan de ella, pueda servir de modelo. Aristóteles, en sus análisis, intenta descubrir los motivos, las formas, los aspectos que presenta la amistad. Recientemente se ha escrito que no puede entenderse la filosofía moral de Aristóteles, si no se entiende su teoría de la *philía* [80]. Efectivamente, la amistad prueba la necesidad de salir más allá de la esfera individual y tejer, con la *philía*, los núcleos esenciales de la retícula social. De la misma manera que el lenguaje es el «medio» en el que las distintas racionalidades se encuentran y se complementan, la amistad es también el punto de unión de las distintas afectividades que desbordan los límites de la individualidad.

Pocas veces, en la obra de Aristóteles, descubrimos esa especie de entusiasmo, con que comienza el libro VIII de *É. N.* Parece un panegírico de los dones y gracias de la amistad. Al final del segundo párrafo se hace

---

[80] Cf. J. M. Cooper, «Aristotle on Friendship», en *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1980, pág. 301.

de la amistad la mejor alabanza posible al mostrarnos que, efectivamente, es el modelo supremo en el que podría mirarse la *Polis*. «Cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad» (*É. N.* VIII 1, 1155a25-28).

La mayoría de los temas que la filosofía posterior a Aristóteles va a estudiar cuando intenta reflexionar sobre el amor y la amistad, han sido analizados o descritos en estas páginas esenciales de la cultura griega. En ellas descubrimos el territorio humano, desfigurado tantas veces por los estereotipos humanistas, sobre el que se asienta toda la obra de Aristóteles. De sus múltiples temas voy a mencionar únicamente dos. Uno de ellos se plantea en función de la «igualdad» que parece ser condición de que los hombres descubran su afecto. Si hay gran diferencia entre la fortuna, el estado social y la educación, difícilmente podrá surgir la amistad. Pero de todas formas, aun en estos casos extremos, la *philía* es capaz de vencer todos los obstáculos. Sólo hay, al parecer, un caso insalvable. «De ahí también que surja la dificultad de si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo, que sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos, ni siquiera, por tanto, un bien para ellos, pues los amigos son un bien. Si, pues, se dice, con razón, que el amigo desea el bien del amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; [su amigo] deseará los mayores bienes para él *mientras siga siendo hombre*» (*É. N.* VIII 7, 1159a5-11).

Este amor que quiere por causa de lo querido rompe las estructuras del egoísmo, de la utilidad que ha sido un primer estadio de la amistad, para empezar a trazar los senderos que llegan a la construcción de la justicia en la *Polis*. El *otro* se convierte en un *alter ego*

en el que se homogeiniza e identifica la alteridad. Querer el bien del otro es, al mismo tiempo, una manera superior de quererse a sí mismo. Por eso, el otro no puede desaparecer del horizonte humano. No puede convertirse en dios, o sea no puede perder la posibilidad de lo humano. La conversión en dioses no es sólo un resto mitológico que aparezca, de pronto, en el texto de Aristóteles. Esta deificación puede tener lugar con todas las transformaciones y alienaciones que la vida, o la sociedad, provoquen en el hombre. Todo aquel que en el espacio social esclerotiza su imagen en la máscara del poder, de la riqueza, de la miseria intelectual, apunta a estas lejanías de la deificación que Aristóteles simboliza. Aquí ya no es posible la amistad. No se quiere a un hombre. El hombre se ha perdido en las imágenes, y ha dejado de «ser él mismo», esa mismidad con la que se identifica el yo, cuando afirma que un momento superior de la amistad es aquel que justifica la tesis de que es mejor amar que ser amado.

Esta distancia y extrañeza que la *deificación* produce se agudiza en otro momento de este análisis del sentimiento amoroso. ¿Por qué queremos a alguien? ¿Hay en la persona querida algo «querible» *(philetón)* de suyo? ¿Qué es lo que provoca y cultiva el sentimiento de amistad? Porque, efectivamente, sólo lo «amable» es amado. «Ahora bien, ¿aman los hombres lo bueno o *lo que es bueno para ellos?*» (*É. N.* VIII 2, 1155b21-22). Ya anteriormente había planteado Aristóteles, a propósito de la voluntad, que ésta puede querer no aquello que es bien en sí, sino *lo que se le aparece como bien (phainómenon agathón)* (*É. N.* III 4, 1113a15). De una manera absoluta, se puede afirmar que el objeto de la voluntad es el bien, como propondría el platonismo. Pero esta forma de bien no basta. Nadie desea ese bien que no puede ser querido porque no se le conoce. No hay, pues, nada deseable por naturaleza, sino que «para cada uno

es deseable lo que le aparece como tal» (*É. N.* III 4, 1113a23). Esto diluye la amistad o el deseo en la arbitrariedad. Sin embargo, la antropología aristotélica alcanza aquí una extraordinaria sutileza. Es el hombre, su sensibilidad, sus ojos los que miran y descubren lo real. Vivimos en un mundo de «imágenes». No sabemos «cómo son» las cosas; sólo sabemos «cómo nos las presentan» y bajo qué concretas condiciones surgen ante nuestra vista; pero resulta que «para los amantes el ver es lo más precioso, y, por ello, prefieren este sentido [de la vista] a todos los demás» (*É. N.* IX 12, 1171b30-31).

Pero la sensibilidad se educa, la *philía* es una *aretḗ*, una capacidad superior que, precisamente, al ser *energía que se hace a sí misma* (IX 7, 1168a5) se quiere a sí misma y, en consecuencia, tiene que querer su propio bien. «La existencia es para todos objeto de predilección y de amor, y existimos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar). Y así el creador empeñado en su actividad es, en cierto sentido, su obra, y por eso la ama porque ama el ser» (*É. N.* IX 7, 1168a6-9).

La *desproporción* del amor y de la amistad sumerge al individuo en el opaco silencio de sus propios límites, en la insalvable clausura de su soledad. La *antiphílesis*, la «reciprocidad en la amistad», es la fórmula que expresa la solidaridad, la ruptura de ese silencio de individuos sin «alteridad» y sin historia [81]. Porque al querer al otro en sí mismo, estamos despertando aquel sentimiento de «reciprocidad» que va constituyendo la estructura de la sociedad, que se hace justa porque se hace armónica, al construirse sobre un suelo humano en el que se quiere al otro como fin en sí mísmo, según

---

[81] Parece ser que el término *antiphílēsis* es una creación aristotélica y sólo aparece en estos dos pasajes del libro VIII de su *É. N.*, el 1155b28 y el 1156a8. El verbo *antiphiléō* sí lo encontramos en PLATÓN, *Lisis* 212c.

el viejo sueño kantiano. En ese amor se levanta también la reciprocidad afectiva, que arranca al sujeto de la soledad y le identifica y asume en lo colectivo.

XV. Nota bibliográfica

1. *Repertorios bibliográficos*

Entre las recopilaciones bibliográficas más completas sobre la ética de Aristóteles se encuentra la obra de W. Totok, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I: *Altertum*, con las colaboración de H. Schröder, Francfort del M., 1964, que comprende la bibliografía desde 1920 hasta 1963, continuando la casi exhaustiva del famoso *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de F. Ueberweg, cuyo primer volumen a cargo de K. Praechter, no ha sido revisado desde la última edición en 1926.

Bibliografía muy extensa, en la que se recogen también estudios del siglo pasado, se encuentran en las traducciones y comentarios a las tres *Éticas*, de F. Dirlmeier, ya citadas en las notas a esta Introducción. Hasta finales de los años sesenta, alcanza la bibliografía de la segunda edición de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif, *Aristote, L'Éthique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire*, 4 vols., Lovaina, 1970. También es excelente la bibliografía comentada de A. Plebe, en su traducción italiana, puesta al día, de *La filosofia dei Greci nel suo svilupo storico*, II, VI, 3, de Zeller-Mondolfo, reseñada en la n. 18 de esta introducción. Buena selección bibliográfica sobre Aristóteles, incluida la referente a ética, es la de T. Calvo Martínez, en el prólogo a su traducción de *Aristóteles, Acerca del alma*, de esta misma Biblioteca Clásica Gredos.

2. *Recopilaciones de artículos*

Hay también valiosas recopilaciones de artículos aparecidos en publicaciones periódicas, como las de R. Bambrough, *New Essays on Plato and Aristote*, Londres, 1965; J. J. Walsh y H. H. Shapiro, *Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations*, Belmond, 1967; J. M. E. Moravcsik, *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1967, Londres, 1968²; F.-P. Hager, *Ethik und Politik des Aristote-*

les, Darmstadt, 1972; J. BARNES, M. SCHOFIELD y R. SORABJI, *Articles on Aristotle,* 4 vols., Londres, 1975 (los artículos sobre ética y política se encuentran en el vol. II); PAUL MORAUX, *Frühschriften des Aristoteles,* Darmstadt, 1975, y A. O. RORTY, *Essays on Aristotle's Ethics,* Berkeley, 1980.

3. *Ediciones y comentarios*

A las ediciones y comentarios de *É. N., É. E.* y *M. M.* que se han indicado en las nn. 9-17, de esta Introducción, hay que añadir la obra, todavía muy útil, de A. TH. H. FRITZSCHE, *Ethica Eudemia,* texto, traducción latina y comentarios, Ratisbona, 1851. Falta, sin embargo, una nueva revisión del texto griego de las Éticas, cuya edición más manejable y cuidada, por lo que se refiere a É. N., sigue siendo la de I. BYWATER, en los Oxford Clasical Texts, publicada en 1894. Es significativo, por ello, que la mejor edición crítica de la *É. E.,* sea la de F. SUSEMIHL, publicada en Leipzig en 1884. Buenas ediciones del texto griego, aunque sin interés para la crítica textual son las de la *É. N.* (H. RACKHAM), *É. E.* (H. RACKHAM) y *M. M.* (G. C. ARMSTRONG), en la Loeb Classical Library. También el texto griego de *É. N.* se encuentra en la edición de M. ARAUJO y J. MARÍAS, editado en el Instituto de Estudios Políticos de Madrid en 1959, y reeditado posteriormente.

Hay ediciones comentadas de algunos libros de *É. N.,* como las de L. H. G. GREENWOOD, *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book six. Text, essays, notes and translation,* Cambridge, 1909 (reeditado en 1973); G. RODIER, *Éthique à Nicomaque, livre X,* texto griego con introducción y notas, París, 1879. Esa introducción, una de las mejores a la moral de Aristóteles, se ha vuelto a publicar en G. RODIER, *Études de philosophie grecque,* París, 1981, págs. 177-217. Los textos sobre *hēdonḗ,* en *É. N.,* los ha anotado A.-J. FESTUGIÈRE, *Aristote. Le plaisir (Éthique à Nicomaque VII, 11-14 y X, 1-5),* París, 1936.

4. *Ética griega*

Entre las obras generales sobre ética griega es aún valiosa la de L. SCHMIDT, *Die Ethik der alten Griechen,* 2 vols., Berlín, 1882. También, M. WUNDT, *Geschichte der griechischen Ethik,* 2 vols., Leipzig, 1908 y 1911; E. HOWALD, «Ethik des Altertums», en el *Handbuch der Philosophie,* ed. por A. BAEUMLER y M. SCHROETER, Mu-

nich, 1926; E. SCHWARZ, *Ethik der Griechen*, ed. por W. RICHTER, Stuttgart, 1951. Una breve y clara introducción es la de P. M. HUBY, *Greek Ethics*, Londres, 1969.

5. *Moral de Aristóteles*

Concretamente sobre la moral de Aristóteles, pueden todavía utilizarse con provecho los libros de L. OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, París, 1881; y M. WITTMANN, *Die Ethik des Aristoteles in ihrer systematischen Einheit und ihrer geschichtlichen Stellung untersucht*, Ratisbona, 1920.

Otros trabajos importantes son los de C. LIBRIZZI, *La morale di Aristotele*, Padua, 1960; W. F. R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968; C. J. ROWE, *The Eudemian and Nicomachean Ethics. A Study in development of Aristotle's Thought*, Cambridge, 1971; R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, París, 1973; A. KENNY, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978; y A. HELLER, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, 1983.

Problemas técnicos de las relaciones entre *É. N.* y *É. E.* los plantea el importante estudio de E. KAPP, *Das Verhältnis der eudemischen zur nicomachischen Ethik*, Friburgo de B., 1912. La bibliografía sobre la polémica suscitada tras la publicación del Aristóteles de Jaeger, puede encontrarse en el comentario de F. DIRLMEIER a *É. N.*, págs. 258-263. La obra que la inicia es la comunicación presentada a la Academia de Ciencias de Viena por A. VON ARNIM, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Viena, 1924. Sobre esta obra, véase la reseña de E. KAPP, en *Gnomon* 3 (1927), recogida ahora en E. KAPP, *Ausgewählte Schriften*, Berlín, 1968, págs. 188-214. Véase, también, P. L. DONINI, *L'etica dei Magna Moralia*, Turín, 1965.

6. *Trabajos de investigación concretos. Vida y antología*

Entre las investigaciones que tratan de aspectos importantes de la ética de Aristóteles hay que reseñar: J. LÉONARD, *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948; G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Munich, 1958; J. C. B. GOSLING, *Pleasure and Desire*, Oxford, 1969. Aunque no estudia este problema únicamente en Aristóteles, es muy interesante por el material que aporta el libro de J. C. B. GOSLING y C. C. W. TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, 1984.

Algunos temas centrales de la ética como *philanthropía, aidós, agathón*, etc., concisamente y con gran erudición, estudia R. Stark, *Aristotelesstudien, Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, Munich, 1954 («Zetemata», 8).

Una monografía ejemplar es la de P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, París, 1963. Importantes son los libros de J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968; J. R. Moncho Pascual, *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, 1972; H. G. Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1978; A. Kenny, *Aristotle's Theory of Will*, Londres, 1979.

Sobre el problema de la vida teórica versan los estudios de A. Grilli, *Il problema della Vita contemplativa nel mondo greco romano*, Milán-Roma, 1953; y R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruselas, 1956 (cf. la reseña de W. Spoerri, en *Gnomon*, 30 [1958], 186-192). Un ejemplo de erudición y agudeza es el discurso de F. Boll, *Vita contemplativa*, Heidelberg, 1922. También es excelente el trabajo de W. Jaeger, «Sobre el origen y evolución del ideal filosófico de la vida» (trad. cast.), publicado en 1928, y recogido como apéndice a la edición castellana a cargo de José Gaos, de su obra sobre Aristóteles: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946, págs. 467-515.

Una buena antología de textos es la de J. L. Ackrill, *Aristotle's Ethics*, Londres, 1973.

Emilio Lledó Íñigo

NOTA INTRODUCTORIA A NUESTRA VERSIÓN

El texto

Para la versión castellana de la *Ética Nicomáquea* hemos seguido el texto de J. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea,* Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford, 1894 (reimpresión de 1962). Para la *Ética Eudemia* hemos utilizado la edición de F. Susemihl, *Aristotelis Ethica Eudemia,* Leipzig, 1886; mas, como el texto presenta algunas lagunas y bastantes corrupciones, damos a continuación una lista de los pasajes* en que nos hemos apartado de la citada edición:

		Edición de Susemihl	Nuestra lectura
1.	15a10	τῷ	τὸ (Vict.)
2.	15a31	πρὸς ἀγορὰς	πρὸς ὠνὰς ἀγοραίας (Sol.)

---

*Claves y abreviaturas en la presente lista de pasajes divergentes:

⟨ ... ⟩ = supplevi.
[...] = seclusi.
1215a10 = 15a10.
C[c] = Cantabrigiensis.
Z = Oxoniensis Collegi Corporis Christi 112.
Bek. = Bekker.
Bz. = Bonitz.
Cas. = Casaubon.
Dec. = Décarie.
Dr. = Dirlmeier.
Fr. = Fritsche.
Jack. = Jackson.
Rack. = Rackham.
Sol. = Solomon.
Sp. = Spengel.
Vict. = Victorius.

		Edición de Susemihl	Nuestra lectura
3.	17a31	λέγομεν	λέγωμεν (Z)
4.	17b20	λέγομεν	λέγωμεν (Cc)
5.	19a24	τοῦ δὲ	τοῦτο δὲ (Sol., Dr.)
6.	19b36	οὐσία τοῦ αὐτοῦ	οὐσίᾳ τὸ αὐτό (Br.)
7.	20b6	⟨τοῦ ἀλόγου μέν⟩ δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης	τοῦ ἀλόγου μέρους, ποιότης... δυναμένη τῷ λογικῷ ἐπακολουθεῖν (Dr.)
8.	21b40	ἡ ἡδονή	ἡ ἕξις (Bz.)
9.	22a26	τῆς ἀνισότητος ἤ ὁμοιοτητος	ἡ ἀνισότης ἤ ὁμοιότης (Dr.)
10.	22b4	κολακικόν	καταλλακτικόν (Fr., Sol.)
11.	24a4	μόνον	[μόνον] (Sol.)
12.	25a35	lacunam	⟨λόγοι οὗτοι εἰσιν⟩ (Fr.)
13.	26a30	[τὸ δ' ὅλως... περὶ ἁπάντων]	Traiecit Bz.: τὸ δ' ὅλως οὐ πρακτόν· ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἐν ἡμῖν πρακτῶν περὶ ἁπάντων
14.	26b17	βουλευόμεθα	βουλόμεθα (Bek., Dr.)
15.	26b35	μὴ προαιρετόν	μὴ ⟨πᾶν⟩ προαιρετόν (Bz.)
16.	26b36	ἀκούσια	ἑκούσια (Dr.)
17.	28b12	lacunam	⟨τὰ δὲ φοβερὰ⟩ (Bz.)
18.	29b22	ἐπιψεύδονται	διαψεύδονται (Bk., Fr.)
19.	32b28	τὰ δ' ὡς	τὰ δ' ⟨οὔ⟩, ὡς (Sol.)
20.	33b8-9	δεῖ δὲ πρέπον· εἶναι... καί πρέπον	δεῖ δὲ πρέπον ⟨περὶ ἕκαστον⟩ εἶναι καὶ γὰρ τοῦ πράττοντος κατ' ἀξίαν καὶ περὶ ὅν (Jack.)
21.	35b13	τρόπος	λόγος (Cas.)
22.	35b38	οὔτε	οὗτοι (Sol., Dr.)
23.	36a20	ἐν ἡμῖν	ἐν πᾶσιν (Bz.)
24.	36a24	πρῶτον	⟨τὸ⟩ πρῶτον (Sol., Dr.)
25.	36b4	ἀντιφιλῶν	αὐτὸς ὁ φιλῶν (Ross)
26.	36b30	ὡς	ᾧ (Sp.)
27.	36b33	[ἐπίστασιν, πότερον]	ἐπίστασιν προτερον (Fr., Sol.)
28.	36b37	ἁπλῶς	ἄν πως (Jack.)

		Edición de Susemihl	Nuestra lectura
29.	37a14	τὸ καλὸν τοιοῦτον γυμνάζεσθαι	τὸ τοισδί, οἷον τὸ γυμνάζεσθαι (Bz.)
30.	37b7	ἀγαπᾶται γὰρ τῷ εὐνοεῖν, συζῇ δὲ μή	ἀγαπετὸν γὰρ τὸ εὐνοεῖν συζῆν δὲ μή (Ross)
31.	38a7	τὸ τούτου ἄλλῳ	τοιοῦτον καὶ ἄλλῳ (Dr.)
32.	38a25	ἔστι γὰρ καὶ	ἔστι γὰρ (Sol.)
33.	38a27	ὅτι	οὐκ (Jack., Sol.)
34.	38a28	τοῦτο γὰρ διὰ	τοῦτο ⟨οὐ⟩ γὰρ διὰ (Jack.)
35.	38b6-7	πενία συμφέρει ἢ νόσος	πενίᾳ συμφέρει ἢ νόσοις (Bz.)
36.	38b8	οὐ γὰρ βούλεται... lacunam	οὐ γὰρ βούλεται ⟨αὐτό⟩ (Fr.)
37.	38b12-3	εἶεν ἂν καὶ σπουδαίῳ	εἶσιν ἂν καὶ ⟨μὴ⟩ σπουδαῖος (Bz., Dr.)
38.	38b30	ἡδονή... οὐδὲν	⟨ἡ⟩ ἡδονή... οὐδ' ἓν (Jack.)
39.	39a11	ἀεί	δεῖ (Wilson)
40.	39a31	ἀνάγκη ἐνεργοῦντα	ἀνάγκῃ ἐνεργοῦντι (Sol.)
41.	40a8	περὶ δὲ οὐτόν	περὶ δὲ ⟨τοῦ⟩ αὐτὸν (Dec.)
42.	40a38	ὅτι [μὴ] ἐγγύτατα	εἴ τε μή, ἐγγύτατα (Jack.)
43.	40b7	δοκεῖ γὰρ φιλεῖσθαι βούλεσθαι	δοκεῖν γὰρ φιλεῖν βούλεται (Jack.)
44.	40b25	τὸ αὐτὸ πόσον σπουδαῖον αὐτῶν	τὸ αὐτὸ που ὂν σπουδαῖον αὐτῷ (Fr., Dr.)
45.	40b32	lacunam	⟨οὐκ ὀρεκτός⟩ (Dr.)
46.	40b34	ὁ νοῦς	ἡ παῖς (Bek.)
47.	41a8	εὔνοια	ἕνεκα (Jack., Sol.)
48.	41a19	τὸ κινοῦν	νοεῖν καὶ (Sol., Rack.)
49.	41b20	[οὐδὲν]	οὐδ' ἓν (Jack.)
50.	41b26	ἔτι πολιτεῖαι	[ἔτι πολιτεῖαι] (Fr., Dr.)
51.	41b37	ἀρίστη καὶ βασιλική	⟨ἡ⟩ ἀρίστη καὶ ⟨ἡ⟩ βασιλική (Ross)
52.	42a25	αἱ διὰ δύμον αὐλικόν	ἀλλ' ἰδίᾳ οὐ μοναυλικόν (Sp.)
53.	43a37	ἄντικρυς	ἀντικρούσῃ τι (Jack.)
54.	43b20	παντί τινος	τί ὄντι τίνος (Sol., Dr.)
55.	43b29	ὅρῳ	ἀριθμῷ (Jack., Rack.)
56.	43b34	τῇ σοφίᾳ	τί σοφία (Bz., Sol.)
57.	44a23	ὁποῖος δεῖ	τῷ ὁποίῳ δή (Sol., Dr.)

		Edición de Susemihl	Nuestra lectura
58.	44a34	⟨οὐ⟩ δεῖ ἀγανακτεῖν	δὴ ἀγανακτεῖν (Sol., Rack.)
59.	44b30	μή	μὴ ⟨κατ' ἄλλο⟩ (Dec.)
60.	45a20	ἕκαστον	ἑκάστῳ (Ross)
61.	45b2	εἰ δ' αὐτὸν	εἰ δὲ ⟨δεῖ⟩ αὐτόν (Dr.)
62.	45b14	ἡ λύσις ⟨οὐκ⟩ ἔστιν	ἡ λύσις ⟨ουκ⟩ ἔστιν (Sol., Dr.)
63.	46a7	οἵ δ' ἄν μέντοι	οἱ δὲ ἅμα μετέχειν (Dr.)
64.	46b16	ἡ lacunam σφι	ἤ ἔστι (Jack.)
65.	47b32	εἰ ἐβουλεύοντο lacunam	εἰ ἐβούλοντο ἄλλο (Jack.)
66.	48a26	τὸ λογισμὸς	ᾧ λογισμὸς (Jack.)
67.	48a26	[καὶ] κἄν	καὶ πᾶν (Rack.)
68.	48b2	τῷ ἐρρωμενέστερον	τοῦ πρὸς τοῖς ὁρατοῖς (Ross)
69.	48b11	ἐκαλούμεν	καλοῦμεν (Jack.)
70.	40a4	καλοὶ κἀγαθοι	καλὰ κἀγαθά (Ross.)
71.	49b15	κατὰ	⟨καὶ⟩ κατὰ (Ross)
72.	49b22	ἀλόγου	ἄλλου (Fr.)

Traducciones españolas

Además de las traducciones españolas del conjunto del *Corpus Aristotelicum* que han sido ya mencionadas en otros volúmenes de esta colección (cf. núms. 14 y 51), citaremos las siguientes traducciones de las *Éticas:*

La primera traducción al castellano es la del Príncipe de Viana, impresa en Zaragoza en 1509: *La philosofia moral del Aristotil: es asaber Ethicas, Polithicas y Economicas. En Romançe.* No está hecha directamente del griego, sino que se sirvió de la latina de Leonardo Aretino, a la que, en general, se ciñe.

La primera que se hizo del griego fue la del humanista del siglo xvi Pedro Simón Abril, publicada a principios de siglo por la

Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con una introducción de A. BONILLA SAN MARTÍN: *La Ética de Aristóteles, traducida del griego y analizada por Pedro Simón Abril*, Madrid, 1918. Aparte de este mérito, tiene en su haber que es bastante exacta, sin perjuicio de que unas veces abrevia y otras amplifica el texto, especialmente en las citas.

Aristóteles. Obras filosóficas. Matafísica, Ética, Política, Poética. Selección y estudio preliminar por FRANCISCO ROMERO. Traducciones de LILIA SEGURA. Incluye la traducción completa de los libros I, II y V de la *Ética Nicomáquea.* Se esfuerza por ser fiel al original, aunque a veces le falta precisión y exactitud en la terminología aristotélica.

Ética Nicomáquea. Introducción, versión y notas de ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954. (No hemos podido consultarla.)

Aristóteles. Ética a Nicómaco. Edición bilingüe y traducción por MARÍA ARAUJO y JULIÁN MARÍAS. Introducción y notas de JULIÁN MARÍAS, Madrid, 1959. Acertada traducción por su fidelidad y concisión.

Aristóteles. Obras. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por FRANCISCO DE P. SAMARANCH, Madrid, 1964. (No incluye todo el *Corpus*, pero sí las obras fundamentales del mismo.) La traducción de las *Éticas* está hecha teniendo a la vista la edición de H. RACKHAM publicada en la Loeb Cassical Library.



ÉTICA NICOMÁQUEA

LIBRO I

Sobre la felicidad

1. *Introducción: toda actividad humana tiene un fin*

Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda 1094a
acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden [1]. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades [2]. Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Pero cuantas de ellas están subordinadas a una sola facultad [3] (como la

[1] Como es costumbre en Aristóteles, el autor empieza este tratado determinando, ante todo, el objeto de su investigación. Apoyándose en textos de Platón, establece una clasificación de las acciones morales, para llegar a la afirmación general de un fin supremo de la vida humana.

[2] Aristóteles se esfuerza en esclarecer que una cosa es la acción, otra la actividad y otra la producción. En general, el producto es mejor que la actividad, pues ésta tiene como fin a aquél.

[3] O capacidad de actuar, referido, quizá, más bien a la ciencia práctica.

fabricación de frenos y todos los otros arreos de los caballos se subordinan a la equitación, y, a su vez, ésta y toda actividad guerrera se subordinan a la estrategia, y del mismo modo otras artes se subordinan a otras diferentes), en todas ellas los fines de las principales[4] son preferibles a los de las subordinadas, ya que es con vistas a los primeros como se persiguen los segundos. Y no importa que los fines de las acciones sean las actividades mismas o algo diferente de ellas, como ocurre en las ciencias mencionadas.

2. *La ética forma parte de la política*

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar? Si es así, debemos intentar determinar, esquematicamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo.
1094b Ésta es, manifiestamente, la política[5]. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la eco-

[4] En el texto «ciencias arquitectónicas», metáfora tomada del arte de la construcción, en que la ciencia del arquitecto se distingue del arte manual de los obreros.

[5] En el sentido más noble y elevado del término, es decir, la ciencia que tiene como fin fijar las normas generales de la acción que aseguren el bien de los ciudadanos y, en definitiva, de la ciudad.

nomía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.

A esto, pues, tiende nuestra investigación, que es una cierta disciplina política.

3. *La ciencia política no es una ciencia exacta*

Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales. Las cosas nobles y justas que son objeto de la política presentan tantas diferencias y desviaciones, que parecen existir sólo por convención y no por naturaleza. Una inestabilidad así la tienen también los bienes a causa de los perjuicios que causan a muchos; pues algunos han perecido a causa de su riqueza, y otros por su coraje. Hablando, pues, de tales cosas y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.

1095a Por otra parte, cada uno juzga bien aquello que conoce, y de estas cosas es un buen juez; pues, en cada materia, juzga bien el instruido en ella, y de una manera absoluta, el instruido en todo. Así, cuando se trata de la política, el joven no es un discípulo apropiado, ya que no tiene experiencia de las acciones de la vida, y los razonamientos parten de ellas y versan sobre ellas; además, siendo dócil a sus pasiones, aprenderá en vano y sin provecho, puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción. Y poco importa si es joven en edad o de carácter juvenil; pues el defecto no radica en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los incontinentes; en cambio, para los que orientan sus afanes y acciones según la razón, el saber acerca de estas cosas será muy provechoso.

Y baste esto como introducción sobre el discípulo, el modo de recibir las enseñanzas y el objeto de nuestra investigación.

4. *Divergencias acerca de la naturaleza de la felicidad*

Puesto que todo conocimiento y toda elección tienden a algún bien, volvamos de nuevo a plantearnos la cuestión: cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios. Pues unos creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas como el placer, o la riqueza, o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enferma, piensa que la felicidad es la salud; si es pobre, la riqueza; los que

tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de ellos. Pero algunos creen que, aparte de toda esta multitud de bienes, existe otro bien en sí y que es la causa de que todos aquéllos sean bienes [6]. Pero quizá es inútil examinar a fondo todas las opiniones, y basta con examinar las predominantes o que parecen tener alguna razón.

No olvidemos, sin embargo, que los razonamientos que parten de los principios difieren de los que conducen a ellos. En efecto, también Platón suscitaba, con razón, este problema e inquiría si la investigación ha de partir de los principios o remontarse hacia ellos, así como, en el estadio, uno ha de correr desde los 1095b
jueces hacia la meta o al revés. No hay duda de que se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, quizá, empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo [7]:

El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo
[comprende todas las cosas;
es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le acon-
[seja;
pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escu-
[cha a otro
retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil.

---

[6] Alusión a las Ideas de Platón que existen por sí mismas y sirven de modelos a las cosas particulares.

[7] *Trabajos y Días* 293 ss.

5. *Principales modos de vida*

Pero sigamos hablando desde el punto en que nos desviamos. No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diveros géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa —los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa—. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo[8]. En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política. Pero, sin duda, este bien es más superficial que lo que buscamos, ya que parece que radica más en los que conceden los honores que en el honrado, y adivinamos que el bien es algo propio y difícil de arrebatar. Por otra parte, esos hombres parecen perseguir los honores para persuadirse a sí mismos de que son buenos, pues buscan ser honrados por los hombres sensatos y por los que los conocen, y por su virtud; es evidente, pues, que, en opinión de estos hombres, la virtud es superior. Tal vez se podría suponer que ésta sea el fin de la vida política; pero salta a la vista que es incompleta, ya que puede suceder que el que posee la virtud esté dormido
1096a o inactivo durante toda su vida, y, además, padezca grandes males y los mayores infortunios; y nadie juzga-

[8] Monarca asirio, famoso por llevar una vida de placeres sensuales. La *Antología Palatina* (VII 325) nos ha conservado un epitafio sobre la tumba de este rey que hace referencia a su género de vida disipada. Quizá se trate de Asurbanipal, rey de Nínive (667-647).

rá feliz al que viva así, a no ser para defender esa tesis. Y basta sobre esto, pues ya hemos hablado suficientemente de ello en nuestros escritos enciclopédicos [9]. El tercer modo de vida es el contemplativo, que examinaremos más adelante. En cuanto a la vida de negocios, es algo violento, y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues es útil en orden a otro. Por ello, uno podría considerar como fines los antes mencionados, pues éstos se quieren por sí mismos, pero es evidente que tampoco lo son, aunque muchos argumentos han sido formulados sobre ellos. Dejémoslos, pues.

6. *Refutación de la idea platónica del Bien*

Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad [10].

Los que introdujeron esta doctrina no formularon ideas sobre las cosas en las que se establecía un orden de prioridad y posterioridad (y, por eso, no crearon una idea de los números); pero el bien se dice en la sustancia y en la cualidad y en la relación; ahora bien, lo que existe por sí mismo y es sustancia es anterior por naturaleza a la relación (que parece una ramificación y accidente del ente), de modo que no podrá haber una idea común a ambas.

---

[9] No está claro si se refiere a escritos de vulgarización, o bien a verdaderos debates filosóficos. Quizás, la expresión tiene un alcance más general e indica, simplemente, que estaba en circulación.

[10] Es de todos conocido el famoso proverbio que se encuentra en una *Vida* de Aristóteles: *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tantos sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos la gimnasia.

Uno podría también preguntarse qué quiere decir con 1096b «cada cosa en sí misma»; si, por ejemplo, la definición de hombre es una y la misma, ya se aplique al hombre en sí mismo ya a un hombre individual; pues en cuanto hombre, en nada difieren; y si es así, tampoco en cuanto a bien. Ni tampoco por ser eterno sería más bien, pues un blanco que dura mucho tiempo no lo es más que el que dura un solo día.

Los pitagóricos parece que dan una opinión más verosímil sobre esta cuestión, al colocar lo uno en la serie de los bienes, y Espeusipo parece seguirlos [11]. Pero dejemos esta materia para otra discusión.

---

[11] Algunos pitagóricos reconocían que había diez pares de principios contrarios que colocaban en dos columnas: en una las cosas consideradas como buenas y en la otra las no tan buenas o malas. El Uno se encuentra en la misma columna que el Bien, pero es distinto de él y anterior. Espeusipo, sobrino de Platón y sucesor de él en la Academia, sostenía que los primeros principios son indeterminados e imperfectos, y que el Bien y la Belleza aparecían en el curso de la

Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho, porque los argumentos ⟨de los platónicos⟩ no incluyen todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a éstos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos y los otros por éstos. Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos, consideremos si éstos se dicen según una sola idea. Pero ¿qué bienes hay que colocar en la clase de bienes por sí mismos? ¿Acaso cuantos buscamos, incluso aislados, como el pensar y el ver y algunos placeres y honores? Pues todos éstos, aunque los busquemos por otra cosa, podrían considerarse, con todo, como bienes por sí mismos. ¿O sólo se ha de considerar como bien en sí la Idea ⟨del bien⟩? En este caso las especies de bienes existirían en vano. Si, por otra parte, aquéllos son bienes por sí mismos, aparecerá por necesidad en todos ellos la misma noción del bien, como la noción de la blancura en la nieve y en la cerusa. Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía?[12]. Como la vista

---

evolución del mundo. De ahí que, tanto los pitagóricos como Espeusipo, estaban más cerca del punto de vista de Aristóteles que del de Platón.

[12] Después de establecer que la noción del Bien no es un término unívoco, se pregunta si no será un término equívoco, es decir, un término que, bajo un mismo nombre, designa realidades distintas. Precisando más este concepto expuesto ya en los *Tópicos*, distingue Aristóteles tres tipos de equívoco que enumera sumariamente. Por «analo-

en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica.

Y lo mismo podríamos decir acerca de la Idea, pues si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esta naturaleza.

Pero, quizás, alguien podría pensar que conocer el
1097a bien sería muy útil para alcanzar los bienes que se pueden adquirir y realizar, porque poseyendo este modelo conoceremos también mejor nuestros bienes, y conociéndolos los lograremos. Este argumento tiene, sin duda, cierta verosimilitud; pero parece estar en desacuerdo con las ciencias; todas, en efecto, aspiran a algún bien, y buscando lo que les falta descuidan el conocimiento del bien mismo. Y, ciertamente, no es razonable que todos los técnicos desconozcan una ayuda tan importante y ni siquiera la busquen. Además, no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea. Es evidente que el médico no considera así la salud, sino la salud del hombre, o, más bien aún, la de este hombre, ya que cura a cada individuo [13]. Y baste con lo dicho sobre estas cosas.

---

gía» entiende igualdad de relación. (Sobre esta cuestión, véase *É. E.* I 8, y VII 2.)

[13] Sin negar la necesidad para el médico del concepto universal de salud, Aristóteles cree, con todo, más necesaria la experiencia que le proporciona el estudio de los casos particulares. Por otra parte, no niega Aristóteles el Bien transcendente, sino que sea éste una idea y no una substancia.

7. *El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente*

Pero volvamos de nuevo al bien objeto de nuestra investigación e indaguemos qué es. Porque parece ser distinto en cada actividad y en cada arte: uno es, en efecto, en la medicina, otro en la estrategia, y así sucesivamente. ¿Cuál es, por tanto, el bien de cada una? ¿No es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas? Esto es, en la medicina, la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura, la casa; en otros casos, otras cosas, y en toda acción y decisión es el fin, pues es con vistas al fin como todos hacen las demás cosas. De suerte que, si hay algún fin de todos los actos, éste será el bien realizable, y si hay varios, serán éstos. Nuestro razonamiento, a pesar de las digresiones, vuelve al mismo punto; pero debemos intentar aclarar más esto. Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa.

Tal parece ser, sobre todo, la felicidad [14], pues la **1097b**
elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mien-

---

[14] Pero, ¿en qué consiste la felicidad, la *eudaimonía?* Tal es, en rigor, el tema de la ética aristotélica. Todos, nos dice el autor, estamos

tras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra [15].

Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía [16], pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social [17]. No obstante, hay que establecer un límite en estas relaciones, pues extendiéndolas a los padres, descendientes y amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Pero esta cuestión la examinaremos luego. Consideramos suficiente lo que por sí solo

---

de acuerdo en que necesitamos la felicidad, pero discrepamos en cuanto al concepto y en cuál es el mejor camino para alcanzarla. Los rasgos más importantes del concepto de felicidad son que la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa y que consideramos a la felicidad como algo que se basta a sí mismo y que incluye en sí todo lo deseable en la vida. Según el autor, la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta (*É. N.* 1102a4). La cuestión será analizada de nuevo en el libro X para llegar a la conclusión de que la felicidad suprema radica en la vida contemplativa, la cual tiene por objeto las realidades más sublimes.

[15] El problema que se suscita aquí es el de si hay un fin que se persiga por sí mismo y no esté subordinado a otro. En este caso, sería un fin completo frente a los otros, incompletos.

[16] Una de las acciones centrales de la moral aristotélica. La felicidad es el bien que, cuando lo poseemos, nos hace indepedientes, y el hombre es independiente cuando posee todo lo necesario para su felicidad.

[17] Propiamente, «animal político» (cf. *Política* I 2, 1253a2-3), es decir, hecho para vivir en una *pólis*, en una ciudad. El solitario es, para Aristóteles, un desgraciado.

hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable, si se le añade el más pequeño de los bienes, pues la adición origina una superabundancia de bienes, y, entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la función, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la

razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un citarista tocar la cítara y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera [18]. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante ⟨ bastan ⟩ para hacer venturoso y feliz.

Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los progresos de las artes, pues cada uno puede añadir lo que falta. Pero debemos también recordar lo que llevamos dicho y no buscar del mismo modo el rigor en todas las cuestiones, sino, en cada una según la materia que subyazga a ellas y en un grado apropiado a la particular investigación. Así, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto [19]: uno, en cuanto es útil para su obra; el otro

---

[18] El autor excluye de la felicidad al niño y al adolescente. Sólo la edad adulta es capaz de poseerla con el ejercicio de las virtudes.

[19] En efecto, al carpintero le basta el uso correcto del ángulo recto, y nada añade a su oficio el conocimiento de la definición y propiedades del ángulo recto.

busca qué es o qué propiedades tiene, pues aspira a contemplar la verdad. Lo mismo se ha de hacer en las demás cosas y no permitir que lo accesorio domine lo principal. Tampoco se ha de exigir la causa por igual en 1098b
todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencia en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo [20], y que por él se hacen evidentes muchas de las cuestiones que se buscan.

8. *La felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud*

Se ha de considerar, por tanto, la definición ⟨ de la felicidad, ⟩ no sólo desde la conclusión y las premisas, sino también a partir de lo que se dice acerca de ella, pues con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso pronto discrepan. Divididos, pues, los bienes en tres clases [21], los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en

---

[20] HESÍODO, *Trabajos y Días* 40.

[21] Esta división de los bienes se encuentra también muchas veces en PLATÓN (cf. *Leyes* III 697b; *Eutidemo* 279a-b). Por otra parte, al dividir los bienes en bienes del alma y bienes del cuerpo, el autor se separa de la doctrina hilemórfica del tratado *Acerca del alma*, en donde habla sólo de bienes del alma.

relación con esta doctrina que es antigua y aceptada por los filósofos. Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades, pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuerda también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. Es evidente, además, que todas las condiciones requeridas para la felicidad se encuentran en nuestra definición. En efecto, a unos les parece que es la virtud, a otros la prudencia, a otros una cierta sabiduría, a otros estas mismas cosas o algunas de ellas, acompañadas de placer o sin él; otros incluyen, además, la prosperidad material. De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado.

Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella. Pero quizás hay no pequeña diferencia en poner el bien supremo en una posesión o en
1099a un uso, en un modo de ser o en una actividad. Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como en el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la actividad esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. Y así como en los Juegos Olímpicos no son los más hermosos ni los más fuertes los que son coronados, sino los que compiten (pues algunos de éstos vencen), así también en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas [22]; y la vida de

[22] La vida humana es, preferentemente, acción, y son nuestras acciones las que nos hacen felices o desgraciados.

éstos es por sí misma agradable. Porque el placer es algo que pertenece al alma, y para cada uno es placentero aquello de lo que se dice aficionado, como el caballo para el que le gustan los caballos, el espectáculo para el amante de los espectáculos, y del mismo modo también las cosas justas para el que ama la justicia, y en general las cosas virtuosas gustan al que ama la virtud. Ahora bien, para la mayoría de los hombres los placeres son objeto de disputa, porque no lo son por naturaleza, mientras que las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que son agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma. Añadamos que ni siquiera es bueno el que no se complace en las acciones buenas, y nadie llamará justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre al que no se goza en las acciones liberales, e igualmente en todo lo demás. Si esto es así, las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables. Y también serán buenas y hermosas, y ambas cosas en sumo grado, si el hombre virtuoso juzga rectamente acerca de todo esto, y juzga como ya hemos dicho. La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas como en la inscripción de Delos:

Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud;
pero lo más agradable es lograr lo que uno ama[23],

sino que todas ellas pertenecen a las actividades mejores; y la mejor de todas éstas decimos que es la felicidad.

[23] Inscripción que se encontraba en los propileos del templo de Leto en Delos, y que se inserta también al principio de la *Ética Eudemia*.

Pero es evidente que la felicidad necesita también
1099b de los bienes exteriores, como dijimos; pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos. Muchas cosas, en efecto, se hacen por medio de los amigos o de la riqueza o el poder político, como si se tratase de instrumentos; pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros ⟨la identifican⟩ con la virtud.

9. *La felicidad y la buena suerte*

De ahí surge la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por el estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por algún destino divino o incluso por suerte [24]. Pues si hay alguna otra dádiva que los hombres reciban de los dioses, es razonable pensar que la felicidad sea un don de los dioses, especialmente por ser la mejor de las cosas humanas. Pero quizás este problema sea más propio de otra investigación. Con todo, aun cuando la felicidad no sea enviada por los dioses, sino que sobrevenga mediante la virtud y cierto aprendizaje o ejercicio, parece ser el más divino de los bienes, pues el premio y el fin de la virtud es lo mejor y, evidentemente, algo divino y ven-

[24] En definitiva, Aristóteles suscita el problema de si la felicidad radica en nosotros o procede de una fuente exterior que lo mismo pueden ser los dioses que el azar.

turoso. Además, es compartido por muchos hombres, pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia lo pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la virtud. Pero si es mejor que la felicidad sea alcanzada de este modo que por medio de la fortuna, es razonable que sea así, ya que las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible, e igualmente las cosas que proceden de un arte, o de cualquier causa y, principalmente, de la mejor. Pero confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia.

La respuesta a nuestra búsqueda también es evidente por nuestra definición: pues hemos dicho que ⟨ la felicidad ⟩ es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. De los demás bienes, unos son necesarios, otros son por naturaleza auxiliares y útiles como instrumentos. Todo esto también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles. De acuerdo con esto, es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad. Por la misma causa, tampoco el niño es feliz, pues no es capaz todavía de tales acciones por su edad; pero algunos de ellos son llamados felices porque se espera que lo sean en el futuro. Pues la felicidad requiere, como dijimos, una virtud perfecta y una vida entera, ya que muchos cambios y azares de todo género ocurren a lo largo de la vida, y es posible que el más próspero sufra grandes calamidades en su vejez, como se cuenta de Príamo en los poemas troyanos [25], y nadie

[25] El legendario rey de Troya, que tuvo que ver la muerte de muchos de sus hijos y los sufrimientos de su pueblo y que murió a manos de Neoptólemo, hijo de Aquiles.

considera feliz al que ha sido víctima de tales percances y ha acabado miserablemente.

10. *La felicidad y los bienes exteriores*

Entonces, ¿no hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, sino que será necesario, como dice Solón, ver el fin de su vida? [26]. Y si hemos de establecer tal condición, ¿es acaso feliz después de su muerte? Pero ¿no es esto completamente absurdo, sobre todo para nosotros que decimos que la felicidad consiste en algunna especie de actividad? Pero si no llamamos feliz al hombre muerto —tampoco Solón quiere decir esto, sino que sólo entonces se podría considerar venturoso un hombre por estar libre ya de los males y de los infortunios—, también eso sería objeto de discusión; pues parece que para el hombre muerto existen también un mal y un bien, como existen, asimismo, para el que vive, pero no es consciente de ello, por ejemplo, honores, deshonras, prosperidad e infortunio de sus hijos y de sus descendientes en general. Sin embargo, esto presenta también una dificultad, pues si un hombre ha vivido una vida venturosa hasta la vejez y ha muerto en consonancia con ello, muchos cambios pueden ocurrir a sus descendientes, y así algunos de ellos pueden ser buenos y alcanzar la vida que merecen, y otros al contrario; porque es evidente que a los que se apartan de sus padres les puede pasar cualquier cosa. Sería, sin duda, absurdo si el muerto cambiara también con sus descendientes y fuera, ya feliz, ya desgraciado; pero tam-

[26] HERÓDOTO (I 30-33) atribuye esta frase a Solón, cuando este sabio visitó a Creso, rey de Lidia, el cual, a pesar de sus fabulosas riquezas, no era considerado feliz por el legislador ateniense.

bién es absurdo suponer que las cosas de los hijos en nada ni en ningún momento interesan a los padres.

Pero volvamos a la primera dificultad, ya que quizá por aquello podamos comprender también lo que ahora indagamos. Pues si debemos ver el fin y, entonces, considerar a cada uno venturoso no por serlo ahora, sino porque lo fue antes, ¿cómo no es absurdo decir que, cuando uno es feliz, en realidad, de verdad, no lo es por no querer declarar felices a los que viven, a causa de la mudanza de las cosas, y por no creer que la felicidad es algo estable, que de ninguna manera cambia fácilmente, sino que las vicisitudes de la fortuna giran sin cesar en torno a ellos? Porque está claro que, si seguimos las vicisitudes de la fortuna, llamaremos al mismo hombre tan pronto feliz como desgraciado, representando al hombre feliz como una especie de camaleón y sin fundamentos sólidos. Pero en modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o maldad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como dijimos, la vida humana las necesita; pero las actividades de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la felicidad, y las contrarias, el contrario.

Este razonamiento viene confirmado por lo que ahora discutíamos. En efecto, en ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias; y las más valiosas de ellas son más firmes, porque los hombres virtuosos viven sobre todo y más continuamente de acuerdo con ellas. Y ésta parece ser la razón por la cual no las olvidamos. Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que es verdaderamente bueno y «cua-

drilátero» sin tacha[27]. Pero, como hay muchos acontecimientos que ocurren por azares de fortuna y se distinguen por su grandeza o pequeñez, es evidente que los de pequeña importancia, favorables o adversos, no tienen mucha influencia en la vida, mientras que los grandes y numerosos harán la vida más venturosa (pues por su naturaleza añaden orden y belleza y su uso es noble y bueno); en cambio, si acontece lo contrario, oprimen y corrompen la felicidad, porque traen penas e impiden muchas actividades. Sin embargo, también en éstos brilla la nobleza, cuando uno soporta con calma muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo.

Así, si las actividades rigen la vida, como dijimos, ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil. Nosotros creemos, pues, que el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia, como un buen general emplea el ejército de que dispone lo más eficazmente posible para la guerra, y un buen zapatero hace el mejor calzado con el cuero que se le da, y de la misma manera que todos los otros artífices. Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconstante ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad, ni por los infortunios que sobrevengan, a no ser grandes y muchos, después de los cuales no volverá a ser feliz en breve tiempo, sino, en todo caso, tras un período largo y duradero, en el que se haya hecho dueño de grandes y hermosos bienes.

¿Qué nos impide, pues, llamar feliz al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente pro-

[27] Expresión sacada de un poema de SIMÓNIDES (fr. 4, DIEHL) anotada y discutida por PLATÓN en *Protágoras* 339a347a.

visto de bienes externos no por algún período fortuito, sino durante toda la vida? ¿O hay que añadir que ha de continuar viviendo de esta manera y acabar su vida de modo análogo, puesto que el futuro no nos es manifiesto, y establecemos que la felicidad es fin y en todo absolutamente perfecta? Si esto es así, llamaremos venturosos entre los vivientes a los que poseen y poseerán lo que hemos dicho, o sea, venturosos en cuanto hombres. Y sobre estas cuestiones baste con lo dicho.

11. *La felicidad de los muertos y la buena o mala suerte de los descendientes*

En cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos, parece demasiado hostil y contrario a las opiniones de los hombres [28]. Pero, puesto que son muchas y de muy diversas maneras las cosas que suceden, y unas nos tocan más de cerca que otras, discutir cada una de ellas sería una tarea larga e interminable, y quizá sea suficiente tratarlo en general y esquemáticamente. Ahora bien, de la misma manera que de los infortunios propios unos tienen peso e influencia en la vida, mientras que otros parecen más ligeros, así también ocurre con los de todos los amigos. Pero ya que los sufrimientos que afectan a los vivos difieren de los que afectan a los muertos, mucho más que los delitos y terribles acciones que suceden en la escena difieren de los que se presuponen en las tragedias, se ha de concluir que existe esta diferencia, o quizá, más bien, que

[28] Como puede apreciar el lector, Aristóteles no quiere oponerse abiertamente a las creencias populares acerca de la suerte de los muertos. Con todo, el pasaje está teñido de un gran escepticismo, y la conclusión que se saca del mismo es que las acciones de los amigos afectan en escasa medida a la felicidad o desgracia del muerto.

no se sabe si los muertos participan de algún bien o
1101b de los contrarios. Parece, pues, según esto, que si algún bien o su contrario llega hasta ellos es débil o pequeño, sea absolutamente sea con relación a ellos; y si no, es de tal magnitud e índole, que ni puede hacer felices a los que no lo son ni privar de su ventura a los que son felices. Parece, pues, que la prosperidad de los amigos afecta de algún modo a los muertos, e igualmente sus desgracias, pero en tal grado y medida que ni pueden hacer que los felices no lo sean ni otra cosa semejante.

12. *La felicidad, objeto de honor y no de alabanza*

Examinadas estas cuestiones, consideremos si la felicidad es una cosa elogiable o, más bien, digna de honor; pues está claro que no es una simple facultad. Parece, en efecto, que todo lo elogiable se elogia por ser de cierta índole y por tener cierta referencia a algo; y así elogiamos al justo y al viril, y en general al bueno y a la virtud por sus acciones y sus obras, y al robusto y al ágil, y a cada uno de los demás por tener cierta cualidad natural y servir para algo bueno y virtuoso. Esto es evidente también cuando elogiamos a los dioses, pues aparece como ridículo asimilarlos a nosotros, y esto sucede porque las alabanzas se refieren a algo, como dijimos. Y si la alabanza es de tal índole, es claro que de las cosas mejores no hay alabanza, sino algo mayor y mejor[29]. Y éste parece ser el caso, pues de los dioses decimos que son bienaventurados y felices, y a los más divinos de los hombres los llamamos bienaventurados.

[29] Hay dos clases de bienes. Unos que son fin en sí mismos, y otros que son bienes instrumentales, es decir, que buscamos a causa de otras cosas. A éstos los alabamos, a los primeros los honramos, como a los dioses que son fin en sí mismos.

Y así también respecto de los bienes, porque nadie elogia la felicidad como elogia lo justo, sino que la ensalza como algo más divino y mejor.

Y parece que Eudoxo[30], con razón, sostuvo la excelencia del placer, pues pensaba que el hecho de no ser elogiado, siendo un bien, indicaba que era superior a las cosas elogiables, del mismo modo que Dios y el bien, pues las otras cosas están referidas también a éstas. Porque el elogio pertenece a la virtud, ya que por ella los hombres realizan las nobles acciones, mientras que el encomio pertenece a las obras tanto corporales como anímicas. Pero, quizá, la precisión en estas materias es más propia de los que se dedican a los encomios; pero, para nosotros, es evidente, por lo que se ha dicho, que la felicidad es cosa perfecta y digna de ser alabada. Y parece que es así también por ser principio, ya que, **1102a** a causa de ella, todos hacemos todas las demás cosas, y el principio y la causa de los bienes lo consideramos algo digno de honor y divino.

13. *El alma, sus partes y sus virtudes*

Puesto que la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta, debemos ocuparnos de la virtud, pues tal vez investigaremos mejor lo referente a la felicidad. Y parece también que el verdadero político se esfuerza en ocuparse, sobre todo, de la virtud, pues quiere hacer a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes. Como ejemplo de éstos tenemos a los legisladores de Creta y de Lacedemonia y los otros semejantes que puedan haber existido. Y si esta investiga-

[30] Discípulo de Platón que consideraba el placer como un fin en sí mismo y el más elevado bien para el hombre. Aristóteles hace una crítica de su hedonismo, *supra*, libro X.

ción pertenece a la política, es evidente que nuestro examen estará de acuerdo con nuestra intención original. Claramente es la virtud humana [31] que debemos investigar, ya que también buscábamos el bien humano y la felicidad humana. Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad del alma. Y si esto es así, es evidente que el político debe conocer, en cierto modo, los atributos del alma, como el doctor que cura los ojos debe conocer también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina [32]. Ahora bien, los médicos distinguidos se afanan por conocer muchas cosas acerca del cuerpo; así también el político ha de considerar èl alma, pero la ha de considerar con vistas a estas cosas y en la medida pertinente a lo que buscamos, pues una mayor precisión en nuestro examen es acaso demasiado penoso para lo que nos proponemos.

Algunos puntos acerca del alma han sido también suficientemente estudiados en los tratados exotéricos [33], y hay que servirse de ellos; por ejemplo, que una parte del alma es irracional y la otra tiene razón. Nada importa para esta cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para

[31] De esto se deduce que hay otras clases de virtud, además de la humana. Así, por ejemplo, hay virtudes del cuerpo y virtudes de los animales, como las del caballo. Más adelante (1106a19-21), nos dirá ARISTÓTELES, siguiendo a Platón, que el caballo, como cualquier otro animal, tiene su *función propia* y su virtud propia. No obstante, hay que tener en cuenta que el término griego *aretḗ*, en muchas ocasiones, no se corresponde con nuestra «virtud», sino más bien con la «excelencia» en tal o cual actividad.

[32] Así como el ocultista debe conocer no sólo el ojo humano sino también el cuerpo entero, así también el moralista que estudia la felicidad, actividad de una parte del alma, debe conocer el alma entera.

[33] Esta frase parece indicar algo así como «extraños a la escuela peripatética»; en algunos casos, como aquí, parece referirse a «escritos de la escuela académica».

la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo. De lo irracional, una parte parece común y vegetativa, es decir, la causa de la nutrición y el crecimiento; pues esta facultad del alma puede admitirse en todos los seres que se nutren y en los embriones, y ésta misma también en los organismos perfectos, pues es más razonable que ⟨admitir⟩ cualquier otra. Es evidente, pues, que su virtud 1102b
es común y no humana; parece, en efecto, que en los sueños actúa principalmente esta parte y esta facultad, y el bueno y el malo no se distinguen durante el sueño. Por eso, se dice que los felices y los desgraciados no se diferencian durante media vida. Esto es normal que ocurra, pues el sueño es una inactividad del alma en cuanto se dice buena o mala, excepto cuando ciertos movimientos penetran un poco y, en este caso, los sueños de los hombres superiores son mejores que los de los hombres ordinarios. Pero basta de estas cosas, y dejemos también de lado la parte nutritiva ya que su naturaleza no pertenece a la virtud humana.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón. Pues, de la misma manera que los miembros paralíticos del cuerpo cuando queremos moverlos hacia la derecha se van en sentido contrario hacia la izquierda, así ocurre también con el alma; pues los impulsos de los incontinentes se mueven en sentido contrario [34]. Pero, mientras que en los

[34] R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF comentan así este pasaje: «El término *hormé*, que pertenece al vocabulario académico, es raro en la *Ética Nicomáquea* y no tiene valor técnico, sino que posee un significa-

cuerpos vemos lo que se desvía, en el alma no lo vemos; mas, quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste. (En qué sentido es distinto no interesa.) Pero esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece; y, así, cuando se trata del padre y de los amigos, empleamos la expresión «tener en cuenta», pero no en el sentido de las matemáticas[35]. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación. Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte irracional la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y en sí misma; otra, capaz sólo de escuchar ⟨ a la razón ⟩, como se escucha a un padre.

También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y, así, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la mode-

---

do muy amplio: principio interno de cambio, tendencia o inclinación innata, la *hormé* se encuentra tanto en los seres inanimados como en los animales. Hay en el alma dos clases de tales impulsos: unos que proceden del pensamiento racional, otros del deseo irracional; tanto en el continente como en el incontinente estas dos clases de impulsos están en mutua contradicción» (*L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2.ª ed., Lovaina, 1970, vol. II, pág. 95).

[35] En matemáticas, la expresión significa ser «racional» en el sentido de conmensurable. El autor juega aquí con los diversos sentidos que puede tener en griego la expresión *lógon échein:* «pensar, obedecer, ser capaz de dar cuenta de algo».

ración son éticas. De este modo, cuando hablamos del carácter de un hombre, no decimos que es sabio o inteligente, sino que es manso o moderado; y también elogiamos al sabio por su modo de ser, y llamamos virtudes a los modos de ser elogiables.

LIBRO II

Naturaleza de la virtud ética

1. *La virtud ética, un modo de ser de la recta acción*

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza, y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética, en cambio, procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de «costumbre» [36]. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre. Así la piedra que se mueve por naturaleza hacia abajo, no podría ser acostumbrada a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba innumerables veces; ni el fuego, hacia abajo; ni ninguna otra cosa, de cierta naturaleza, podría acostumbrarse a ser de otra manera. De ahí que las virtudes no se produzcan ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino que nuestro natural

---

[36] Así el término *ēthikós* procedería de *êthos* «carácter», que, a su vez, Aristóteles relaciona con *éthos* «hábito, costumbre». También Platón (*Leyes* VII 792e) dice: «Toda disposición de carácter procede de la costumbre» *(pân êthos dià éthos).*

pueda recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre [37].

Además, de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades. Esto es evidente en el caso de los sentidos; pues no por ver muchas veces u oír muchas veces adquirimos los sentidos, sino al revés: los usamos porque los tenemos, no los tenemos por haberlos usado. En cambio, adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores. Y éste es el caso de las demás artes, pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De un modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciudades: los legisladores hacen buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, y ésta es la voluntad de todo legislador; pero los legisladores que no lo hacen bien yerran, y con esto se distingue el buen régimen del malo.

Además, las mismas causas y los mismos medios producen y destruyen toda virtud, lo mismo que las artes; pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera análoga los constructores de casas y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos y malos. Y este es el caso también de las virtudes: pues por nuestra actuación en las transacciones con los demás hombres nos hacemos justos o injustos, y nuestra actuación

[37] La costumbre es primordial en la adquisición de la virtud, pero la naturaleza desempeña también su papel en la capacidad natural para adquirir y perfeccionar las virtudes o vicios.

en los peligros acostumbrándonos a tener miedo o coraje nos hace valientes o cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y mansos, otros licenciosos é iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo. En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de efectuar cierta clase de actividades, pues los modos de ser siguen las correspondientes diferencias en estas actividades. Así, el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total [38].

2. *La recta acción y la moderación*

Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho.

Ahora bien, que hemos de actuar de acuerdo con la recta razón es comúnmente aceptado y lo damos por supuesto (luego se hablará de ello, y de qué es la recta razón y cómo se relaciona con las otras virtudes) [39].
1104a Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo rela-

---

[38] Aristóteles, como Platón, insiste varias veces en la importancia de la educación para la adquisición de las buenas costumbres (cf. II 2, 1104b13; X 1, 1172a21-25).

[39] Todo esto será objeto de una larga discusión en el libro VI.

tivo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón la concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación. Pero aun siendo nuestro presente estudio de tal naturaleza, debemos intentar ser de alguna ayuda.

Primeramente, entonces, hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud (debemos, en efecto, servirnos de ejemplos manifiestos para aclarar los oscuros)[40]; así el exceso y la falta de ejercicio destruyen la robustez; igualmente, cuando comemos o bebemos en exceso, o insuficientemente, dañamos la salud, mientras que si la cantidad es proporcionada la produce, aumenta y conserva. Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio.

Pero no sólo su génesis, crecimiento y destrucción proceden de las mismas cosas y por las mismas, sino que las actividades dependerán también de lo mismo;

---

[40] Éste es el llamado método dialéctico que va de lo más conocido a lo menos conocido: en efecto, las cosas del cuerpo son más conocidas que las del alma.

pues tal es el caso de las otras cosas más manifiestas, como el vigor: se origina por tomar mucho alimento y soportar muchas fatigas, y el que mejor puede hacer esto es el vigoroso. Así, también, ocurre con las virtudes: pues apartándonos de los placeres nos hacemos mo-
1104b derados, y una vez que lo somos, podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto de la valentía: acostumbrados a despreciar los peligros y a resistirlos, nos hacemos valientes, y una vez que lo somos, seremos más capaces de hacer frente al peligro.

3. *La virtud referida a los placeres y dolores*

Hay que considerar como una señal de los modos de ser el placer o dolor que acompaña a las acciones: pues el hombre que se abstiene de los placeres corporales y se complace en eso mismo es moderado; el que se contraría, intemperante; el que hace frente a los peligros y se complace o, al menos, no se contrista, es valiente; el que se contrista, cobarde. La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en ciero modo desde jóvenes, como dice Platón [41], para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación.

Además, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores. Y lo indican también los castigos que se imponen por medio de ellos: pues son una medicina, y las medicinas por su naturaleza actúan por medio de contrarios [42]. Ade-

---

[41] *Leyes* II 653a.

[42] Principio basado en la alopatía, frente a la homeopatía o curación por medio de lo semejante *(similia similibus curantur)*.

más, como ya dijimos antes, todo modo de ser del alma tiene una naturaleza que está implicada y emparentada con aquellas cosas por las cuales se hace naturalmente peor o mejor; y los hombres se hacen malos a causa de los placeres y dolores, por perseguirlos o evitarlos, o los que no se debe, o cuando no se debe, o como no se debe, o de cualquier otra manera que pueda ser determinada por la razón en esta materia. Es por esto por lo que algunos definen también las virtudes como un estado de impasibilidad y serenidad[43]; pero no la definen bien, porque se habla de un modo absoluto, sin añadir «como es debido», «como no es debido», «cuando» y todas las demás circunstancias. Queda, pues, establecido que tal virtud tiende a hacer lo que es mejor con respecto al placer y al dolor, y el vicio hace lo contrario.

Estas cuestiones se nos pueden aclarar por lo que sigue. En efecto, siendo tres los objetos de preferencia y tres los de aversión —lo bello, lo conveniente y lo agradable, y sus contrarios, lo vergonzoso, lo perjudicial y lo penoso—, el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer; pues éste es común también a los animales y acompaña a todos los objetos de elección, pues también lo bello y lo conveniente parecen agradables. Además, 1105a
desde la infancia todos nos hemos nutrido de él, y por eso es difícil eliminar esta afección arraigada en nuestra vida. También regulamos nuestras acciones, unas más y otras menos, por el placer y el dolor. Por eso, es necesario que estas cosas sean el objeto de todo nuestro estudio; pues el complacerse y contristarse bien o mal no es de pequeña importancia para las acciones. Pero, además, como dice Haráclito[44], es más difícil lu-

[43] Referencia a Espeusipo y otros platónicos, aunque el ideal ético de imperturbabilidad aparece primeramente en los estoicos.

[44] Heráclito de Éfeso, fr. 85 Diels.

char con el placer que con la ira, y de lo que es más difícil uno puede siempre adquirir un arte y una virtud, pues incluso lo bueno es mejor en este caso. De tal manera que todo el estudio de la virtud y de la política está en relación con el placer y el dolor, puesto que el que se sirve bien de ellos, será bueno, y el que se sirve mal, malo. Quede, pues, establecido que la virtud se refiere a placeres y dolores; que crece por las mismas acciones que la produce y es destrozada si no actúa de la misma manera, y que se ejercita en las mismas cosas que le dieron origen.

4. *Naturaleza de las acciones de acuerdo con la virtud*

Uno podría preguntarse cómo decimos que los hombres han de hacerse justos practicando la justicia, y moderados, practicando la moderación, puesto que si practican la justicia y la moderación son ya justos y moderados, del mismo modo que si practican la gramática y la música son gramáticos y músicos. Pero ni siquiera éste es el caso de las artes. Pues es posible hacer algo gramatical, o por casualidad o por sugerencia de otro. Así pues, uno será gramático si hace algo gramatical o gramaticalmente, es decir, de acuerdo con los conocimientos gramaticales que posee. Además, no son semejantes el caso de las artes y el de las virtudes, pues las cosas producidas por las artes tienen su bien en sí mismas; basta, en efecto, que, una vez realizadas, tengan ciertas condiciones; en cambio, las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantable-

mente. Estas condiciones no cuentan para la posesión 1105b
de las demás artes, excepto el conocimiento mismo; en cambio, para la de las virtudes el conocimiento tiene poco o nigún peso, mientras que las demás condiciones no lo tienen pequeño sino total, ya que surgen, precisamente, de realizar muchas veces actos justos y moderados. Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán el alma con tal filosofía.

5. *La virtud como modo de ser*

Vamos ahora a investigar qué es la virtud. Puesto que son tres las cosas que suceden en el alma, pasiones, facultades y modos de ser, la virtud ha de pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones, apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Por facultades, aquellas capacidades en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por estas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones;

por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil, y bien, si obramos moderadamente; y lo mismo con las demás.

Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza, ni se censura al que se encoleriza por nada, sino al que lo hace de cierta manera), sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección. Finalmente, por lo que respecta a las pasiones se dice que nos mueven, pero en cuanto a las virtudes y vicios se dice no que nos mueven, sino que nos disponen de cierta manera.

Por estas razones, tampoco son facultades; pues, ni se nos llama buenos o malos por ser simplemente capaces de sentir las pasiones, ni se nos elogia o censura. Además, es por naturaleza como tenemos esta facultad, pero no somos buenos o malos por naturaleza (y hemos hablado antes de esto). Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo resta que sean modos de ser. Hemos expuesto, pues, la naturaleza genérica de la virtud.

6. *Naturaleza del modo de ser*

Mas no sólo hemos de decir que la virtud es un modo de ser, sino además de qué clase. Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo, la virtud del ojo hace bueno el

ojo y su función (pues vemos bien por la virtud del ojo); igualmente, la virtud del caballo hace bueno el caballo y útil para correr, para llevar el jinete y para hacer frente a los enemigos. Si esto es así en todos los casos, la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo lo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien con relación a la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es un término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues excede y es excedido en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero el medio relativo a nosotros, no ha de tomarse de la misma manera, pues si para uno es mucho comer diez minas de alimentos, y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis minas, pues probablemente esa cantidad será mucho o poco para el que ha de tomarla: para Milón [45], poco; para el que se inicia en los ejercicios corporales, mucho. Así pues, todo conocedor evita el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros.

Entonces, si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras

---

[45] Milón de Crotona, atleta del siglo VI a. de C., vencedor varias veces de los Juegos Olímpicos y famoso por su fuerza extraordinaria.— La mina, como unidad de peso, equivalía a unos 436 grs.

(de ahí procede lo que suele decirse de las obras excelentes, que no se les puede quitar ni añadir nada, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el términó medio la conserva, y los buenos artistas, como decíamos, trabajan con los ojos puestos en él); y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio. Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caban el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud [46]. En las acciones hay también exceso y defecto y término medio. Ahora, la virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud. La virtud, entonces, es un término medio, o al menos tiende al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal, como imaginaban los pitagóricos [47], pertenece a lo indeterminado, mientras el

[46] Al unir íntimamente la virtud y el término medio, Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego que tiende a evitar todo exceso y a mantener siempre la medida. Con todo, más adelante nos dirá que el justo medio es, en el orden moral, un extremo (II 6, 1107a8).

[47] «Para la mayoría de los pitagóricos, los últimos elementos de todas las cosas son lo Infinito y lo Finito, también llamados Par e Impar; y éstos son análogos a la materia y la forma, respectivamente. Pero la forma es definida y la materia indefinida, y los más antiguos filósofos atribuyen la bondad a lo que es definido y la maldad a lo indefinido. Además, el término medio es definido y único, pero las des-

bien a lo determinado), pero acertar sólo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar); y, a causa de esto, también el exceso y el defecto pertenecen al vicio, pero el término medio, a la virtud:

Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de
[muchas[48].

Es, por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente. Es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, de acuerdo con su entidad y con la definicón que establece su esencia, la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.

Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admiten el término medio, pues hay algunas cuyo solo nombre implica la idea de perversidad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones, el adulterio, el robo y el homicidio. Pues todas estas cosas y otras semejantes se llaman así por ser malas en sí mismas, no por sus excesos ni por sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas, sino que siempre se yerra. Y en relación con estas cosas, no hay problema de si está bien o mal hacerlas, por ejemplo, cometer adulterio con la mujer debida y cuan-

---

viaciones de él son muchas e infinitas; así, alcanzar el término medio es defícil, pero errar es fácil» (H. G. Apostle, *The Nicomachean Ethics. Translated with Commentaries and Glossary*, Dordrecht, 1980, página 230).

[48] Verso de autor desconocido.

do y como es debido, sino que el realizarlas es, en absoluto, erróneo. Igualmente lo es el creer que en la injusticia, la cobardía y el desenfreno hay término medio, exceso y defecto; pues, entonces, habría un término medio del exceso y del defecto, y un exceso del exceso y un defecto del defecto. Por el contrario, así como no hay exceso ni defecto en la moderación ni en la virilidad, por ser el término medio en cierto modo un extremo, así tampoco hay un término medio, ni un exceso ni un defecto en los vicios mencionados, sino que se yerra de cualquier modo que se actúe; pues, en general, ni existe término medio del exceso y del defecto, ni exceso y defecto del término medio.

7. *Ejemplos de virtudes como término medio entre un exceso y un defecto*

Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo.

1107b Consideremos, pues, estos ejemplos particulares de nuestra clasificación [49]: en relación con el miedo y con la audacia, el valor es el término medio; de los que se exceden, el que lo es por carencia de temor no tiene nombre (muchas virtudes y vicios no tienen nombre);

[49] También la *Ética Eudemia* (1220b38, 1-12) nos ofrece un cuadro esquemático de las virtudes y vicios, pero no coincide con esta enumeración. Aparte de que es posible que existiera una lista de virtudes y vicios en la escuela de Aristóteles, sin embargo el filósofo continuó modificando, a lo largo del tiempo, su clasificación original, y así no es de extrañar tal discrepancia.

pero el que se excede en audacia es temerario, y el que se excede en el miedo y le falta coraje, cobarde. En el dominio de los placeres y dolores —no de todos, y en menor grado por lo que respecta a los dolores—, el término medio es la moderación, y el exceso, la intemperancia. Personas deficientes respecto de los placeres difícilmente existen; por eso, tales personas ni siquiera tienen nombre, paro llamémoslas insensibles.

En relación con el dar y recibir dinero, el término medio es la liberalidad, el exceso y el defecto son, respectivamente, la prodigalidad y la tacañería. En estos dos vicios, el exceso y el defecto se presentan de manera contraria: el pródigo se excede en gastarlo, y se queda atrás en adquirirlo; el tacaño se excede en la adquisición, y es parco en el desprendimiento. De momento hablamos esquemática y sumariamente, lo cual basta para nuestro propósito; luego serán definidos con más precisión.

Respecto del dinero hay también otras disposiciones: un término medio, la esplendidez (pues el hombre espléndido difiere del liberal: el primero maneja grandes sumas, el segundo pequeñas); un exceso, la extravagancia y la vulgaridad, y un defecto, la mezquindad. Estas disposiciones difieren de las que se refieren a la liberalidad; de qué manera difieren, se dirá más adelante.

En relación con el honor y con el deshonor, el término medio es la magnanimidad; al exceso se le llama vanidad, y al defecto pusilanimidad. Y, así como dijimos que la liberalidad guarda relación con la esplendidez, de la que se distinguía por referirse a cantidades pequeñas, así también se relaciona con la magnanimidad, ya que ésta se refiere a grandes honores, mientras que aquélla se refiere a los pequeños; es posible, en efecto, desear honor como es debido, más de los debido o menos, y el que se excede en sus deseos es llamado ambicioso, el que se queda corto, hombre sin ambición, y

el medio carece de nombre; sus disposiciones tampoco tienen nombre, excepto la del ambicioso, que se llama ambición. Es por eso por lo que los extremos preten-
1108a den obtener el término intermedio, y nosotros, también, unas veces llamamos al intermedio ambicioso y, otras veces, hombre sin ambición, y unas veces elogiamos al ambicioso y, otras, al hombre sin ambición. La razón de por qué hacemos esto se dirá más adelante; ahora hablemos de las restantes disposiciones de la manera ya propuesta.

Respecto de la ira existe también un exceso, un defecto y un término medio; estas disposiciones no tienen prácticamente nombre; pero, ya que llamanos al término medio, apacible, llamaremos a la disposición intermedia apacibilidad; de los extremos, el que peca por exceso sea llamado iracundo, y su vicio iracundia; y el que peca por defecto, incapaz de ira, y el defecto, incapacidad de ira.

Hay, además, otras tres disposiciones intermedias que tienen alguna semejanza entre sí, pero son diferentes; todas se refieren a la comunicación por medio de palabras y acciones, pero difieren en que una de ellas se refiere a la verdad en su ámbito, y las otras dos a lo que es agradable, ya en el juego ya en todas las otras circunstancias de la vida. Así debemos considerarlas también, a fin de comprender mejor que el término medio es laudable en todas las cosas, mientras que los extremos no son ni rectos ni laudables, sino reprensibles. La mayoría de estas disposiciones también carecen de nombres, pero debemos intentar, como en los demás casos, introducir nombres nosotros mismos para mayor claridad y para que se nos siga fácilmente.

Así pues, con respecto a la verdad, llamemos veraz al que posee el medio, y veracidad a la disposición intermedia; en cuanto a la pretensión, la exagerada, fanfarronería, y al que la tiene, fanfarrón; la que se subes-

tima, disimulo, y disimulador, al que la tiene. Respecto del que se complace en divertir a los otros, el término medio es gracioso, y la disposición, gracia; el exceso, bufonería, y el que la tiene, bufón; y el deficiente, rústico, y su disposición, rusticidad. En cuanto al agrado en las restantes cosas de la vida, el que es agradable como se debe es amable, y la disposición intermedia, amabilidad; el excesivo, si no tiene mira alguna, obsequioso, si es por utilidad, adulador, y el deficiente y en todo desagradable, quisquilloso y malhumorado.

También hay disposiciones intermedias en las pasiones y respecto de ellas. Así, la vergüenza no es una virtud, pero se elogia también al vergonzoso; así, se dice que uno posee el justo medio en estas cosas; otro, que es exagerado, como el tímido que se avergüenza de todo; otro, que es deficiente o que no tiene absolutamente vergüenza de nada; y el término medio es vergonzoso.

La indignación es el término medio entre la envidia 1108b
y la malignidad, y éstos son sentimientos relativos al dolor o al placer que sentimos por lo que sucede a nuestros prójimos; pues el que se indigna se aflige por los que prosperan inmerecidamente; el envidioso, yendo más allá que éste, se aflige de la prosperidad de todos, y el malicioso, se queda tan corto en afligirse, que hasta se alegra. Mas estas cosas serán tratadas en su momento oportuno. Ahora hablaremos de la justicia, y como este concepto no es simple, distinguiremos sus dos clases y diremos de cada una cómo es término medio, y lo mismo haremos con las virtudes racionales [50].

[50] En esta relación entre la virtud y el vicio correspondiente, Aristóteles ha considerado solamente el aspecto cuantitativo de la actividad humana, el grado de intensidad del defecto o del exceso en relación con el término medio.

8. *Oposición de virtudes y vicios*

Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios —uno por exceso y otro por defecto— y una virtud, la del término medio; y todas, se oponen entre sí de cierta manera; pues las extremas son contrarias a la intermedia y entre sí, y la intermedia es contraria a las extremas. Pues, así como lo igual es mayor en relación con lo menor y menor con respecto a lo mayor, así, también, en las pasiones y en las acciones, los modos de ser intermedios son excesivos por lo que respecta a los deficientes, y deficientes, en cuanto a los excesivos. Por esta razón, el valiente parece temerario, comparado con el cobarde, y cobarde, comparado con el temerario; igualmente, el moderado parece intemperante, en comparación con el insensible, e insensible, en comparación con el intemperante; y el liberal parede pródigo, si se le compara con el tacaño, y tacaño, si se le compara con el pródigo. De ahí que los extremos rechazan al medio, cada uno hacia el otro extremo, y el cobarde llama temerario al valiente, y el temerario cobarde, y análogamente en los demás casos.

Puesto que hay una disposición mutua entre estos tres modos de ser, la oposición entre los extremos es mayor que respecto del medio, pues están más lejos entre sí que del medio, por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual. Además, en algunos casos uno de los extremos parece ser semejante al medio, como la temeridad a la valentía, y la prodigalidad a la liberalidad, pero, en cambio, entre los extremos se da la máxima desemejanza; pero, como, los contrarios se definen como las cosas que más distan entre sí, así los que más distan son más contrarios.

En algunos casos, al medio se opone más el defecto, y en otros el exceso; por ejemplo, a la valentía no se 1109a opone la temeridad, que es el exceso, sino la cobardía, que es el defecto; y a la moderación no se opone la insensibilidad, que es la deficiencia, sino la intemperancia, que es el exceso. Esto sucede por dos causas: una procede de la cosa misma, pues por estar más cerca y ser más semejante al medio uno de los extremos, no es éste sino el otro contrario el que preferimos oponer al medio; así, como la temeridad parece ser más semejante y más próxima a la valentía, pero más distante la cobardía, preferimos contraponerle ésta; pues lo más alejado del medio parece ser más contrario. Ésta es, pues, la causa que procede de la cosa misma, y la otra surge de nosotros mismos, pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. Es por ello por lo que llamamos más contrarias a las disposiciones a las que cedemos más fácilmente, y por lo que el desenfreno, que es exceso, es más contrario a la moderación.

9. *Reglas prácticas para alcanzar el término medio*

Hemos tratado ya suficientemente que la virtud es un término medio, en qué sentido, y que es término medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y que es tal virtud por apuntar al término medio en las pasiones y en las acciones.

Por todo ello, es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe; así también el irritarse, dar

dinero y gastarlo está al alcance de cualquiera y es fácil; pero darlo a quien debe darse y en la cantidad y en el momento oportuno y por la razón y en la manera debidas, ya no todo el mundo puede hacerlo y no es fácil; por eso, el bien es raro, laudable y hermoso. De acuerdo con esto, el que apunta al término medio debe, ante todo, apartarse de lo más opuesto, como aconseja Calipso:

Mantén alejada la nave de este oleaje y de esta espuma[51],

pues de los dos extremos, el uno es más erróneo y el otro menos. Y puesto que es difícil alcanzar exactamente el medio, debemos tomar el mal menor en la segunda navegación[52], como se dice, y esto será posible, sobre todo, de la manera que decimos.

1109b Debemos, por otra parte, tomar en consideración aquellas cosas hacia las que somos más inclinados (pues unos lo somos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras). Esto lo conocemos por el placer y el dolor que sentimos, y entonces debemos tirar de nosotros mismos en sentido contrario, pues apartándonos lejos del error llegaremos al término medio, como hacen los que quieren enderezar las vigas torcidas. En toda ocasión, hay que guardarse principalmente de lo agradable y del placer, porque no lo juzgamos con imparcialidad. Así, respecto del placer, debemos sentir lo que sintieron los ancianos del pueblo a la vista de Helena[53], y repetir sus palabras en todos los casos; pues si nos alejamos

---

[51] *Odisea* XII 108-9. El consejo es de Circe, las palabras son de Ulises, que se las repite al piloto.

[52] Es decir, cuando hay necesidad de los remos por ausencia del viento.

[53] *Ilíada* III 155-160: los ancianos aconsejan a Helena que regrese a su patria y no sea, así, motivo de más penalidades para los troyanos.

de él erraremos menos. Para decirlo en una palabra, si hacemos esto, podremos alcanzar mejor el término medio.

Esto, sin duda, es difícil, y especialmente en los casos particulares, pues no es fácil especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debe uno irritarse; pues nosotros mismos unas veces alabamos a los que se quedan cortos y decimos que son apacibles, y otras a los que se irritan y les llamamos viriles. Sin embargo, no es censurado el que se desvía del bien un poco, tanto por exceso como por defecto, pero sí lo es el que se desvía mucho, pues no pasa desapercibido. Ahora, no es fácil determinar mediante la razón los límites y en qué medida sea censurable, porque no lo es para ningún objeto sensible. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Así pues, está claro que el modo de ser intermedio es en todas las cosas laudable, pero debemos inclinarnos unas veces hacia el exceso y otras hacia el defecto, ya que así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.

89. — 12

LIBRO III

ACCIONES VOLUNTARIAS E INVOLUNTARIAS

1. *Responsabilidad moral: acto voluntario e involuntario*

1109b30 Dado que la virtud se refiere a pasiones y acciones, y que, mientras las voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión, es, quizá, necesario, para los que reflexionan sobre la virtud, definir lo voluntario y lo involuntario, y es también útil para los legisladores, con vistas a los honores y castigos [54].

1110a Parece, pues, que cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente; por ejemplo, si uno es llevado por el viento o por hombres que nos tienen en su poder. En cuanto a lo que se hace por temor a mayores males o por alguna causa noble (por ejemplo,

---

[54] Son laudables los esfuerzos de Aristóteles para profundizar en la doctrina de la responsabilidad que, de una manera muy sumaria, se encontraba en la base del derecho penal ateniense. A una noción todavía confusa de la libertad psicológica, se mezcla una noción, no menos confusa, de la responsabilidad moral, y el autor pasa sin cesar de un aspecto al otro.

si un tirano que es dueño de los padres e hijos de alguien mandara a éste hacer algo vergonzoso, amenazándole con matarlos si no lo hacía, pero salvarlos si lo hacía), es dudoso si este acto es voluntario o involuntario. Algo semejante ocurre cuando se arroja el cargamento al mar en las tempestades, nadie sin más lo hace con agrado, sino que por su propia salvación y la de los demás lo hacen todos los sensatos.

Tales acciones son, pues, mixtas, pero se parecen más a las voluntarias, ya que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento. Así, cuando un hombre actúa, ha de mencionarse tanto lo voluntario como lo involuntario; pero en tales acciones obra voluntariamente, porque el principio del movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta, y si el principio de ellas está en él, también radica en él el hacerlas o no. Son, pues, tales acciones voluntarias, pero quizá en sentido absoluto sean involuntarias, ya que nadie elegiría ninguna de estas cosas por sí mismo. A veces los hombres son alabados por tales acciones, cuando soportan algo vergonzoso o penoso por causas grandes y nobles; o bien, al contrario, son censurados, pues soportar las mayores vergüenzas sin un motivo noble o por uno mediocre es propio de un miserable. En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo, perdonado: ⟨ tal sucede ⟩ cuando uno hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar. Hay, quizá, cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas [55]. A veces, sin embargo, es difícil decidir cuál de

[55] Fr. 69 NAUCK. Anfiarao, rey de Argos, se ocultó para no tomar parte en la expedición contra Tebas. Traicionado por su esposa Erifi-

las dos alternativas ha de elegirse y cuál se ha de soportar, pero es más difícil aún permanecer en la decisión tomada, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso, pero aquello a lo que se nos quiere obligar, vergonzoso, y, en virtud de esto, se alaba o censura a los que se han sometido o no a la violencia.

1110b ¿Qué clase de acciones, entonces, han de llamarse forzosas? ¿No son en sentido absoluto aquellas cuya causa es externa y el agente no participa en nada? Mas las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos son elegidas para evitar ciertas consecuencias y el principio está en el agente, si bien son involuntarias en sí mismas, en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son voluntarias. Con todo, se parecen más a las voluntarias, porque las acciones radican sobre actuaciones particulares, y en estos casos son voluntarias. No es fácil, sin embargo, establecer cuál de las alternativas ha de elegirse, porque se dan muchas diferencias en los casos particulares. Pero si alguien dijera que las cosas agradables y hermosas son forzosas (pues siendo externas nos compelen), todo será forzoso para él, ya que por esta causa todos hacen todas las cosas. Y aquellos que actúan por la fuerza y contra su voluntad lo hacen dolorosamente, y los que actúan a causa de lo agradable y hermoso, lo hacen con placer; y es ridículo culpar a la causa externa, y no a nosotros mismos, cuando hemos sido tan fácilmente cazados por estas cosas, y atribuirnos las acciones hermosas, pero imputar las vergonzosas al placer. Parece, entonces, que lo forzoso es aquello cuyo principio es externo, sin que el hombre forzado intervenga en nada.

Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto,

le, tuvo que partir y pereció en la lucha. Su hijo Alcmeón mató a su madre, para no incurrir en las maldiciones paternas.

el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, pero el que no lo siente, ya que es distinto, ⟨ digamos que ha realizado un acto ⟩ al que llamaremos «no voluntario»; pues, ya que difiere ⟨ del otro ⟩, es mejor que tenga un nombre propio. Además, obrar por ignorancia parece cosa distinta del obrar con ignorancia: pues el embriagado o el encolerizado no parecen obrar por ignorancia, sino por alguna de las causas mencionadas, no a sabiendas sino con ignorancia. Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y, en general, malos. Ahora, el término «involuntario» tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas radica tanto la compasión como el per- 1111a
dón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente [56].

Ahora bien, nadie podría ignorar todas estas circunstancias, a no ser que estuviera loco, ni tampoco, eviden-

[56] En la retórica griega y latina, la circunstancia es la situación concreta que caracteriza el caso singular. Los elementos de la situación, que constituyen la circunstancia, son siete: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa.

temente, quién es el agente, pues ¿cómo podría ignorarse a sí mismo? En cambio, puede uno ignorar lo que hace, por ejemplo, cuando alguien dice que se le escapó una palabra o que no sabía que era un secreto, como Esquilo con los misterios [57], o que, queriendo sólo mostrar su funcionamiento, se le disparó, como el de la catapulta. También podría uno creer que su propio hijo es un enemigo, como Mérope [58]; o que la punta de hierro de la lanza tenía un botón; o que una piedra cualquiera era piedra pómez; o dando una bebida a alguien para salvarlo, matarlo por el contrario; o queriendo a uno darle una palmadita, noquearlo como en el pugilato. Puesto que uno puede ignorar todas estas cosas en las que está implicada la acción, el que desconoce cualquiera de ellas, especialmente las más importantes, se piensa que ha obrado involuntariamente, y por las más importantes se consideran las circunstancias de la acción y del fin. Además, una acción hecha según se dice involuntariamente, por causa de esta clase de ignorancia debe ir seguida de pesar y arrepentimiento.

Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción. Pues, quizá, no está bien decir que son involuntarias las cosas que se hacen por coraje o apetito. En efecto, primero, ninguno de los otros animales haría nada voluntariamente ni tampoco los niños; segundo, ¿no realizamos voluntariamente ninguna de las acciones por causa del apetito o del coraje, o es que realizamos las buenas voluntariamente y las vergonzosas involuntaria-

[57] Esquilo fue acusado ante el Areópago de haber revelado los misterios de Eleusis en una de sus tragedias, pero fue absuelto.

[58] En el *Cresfontes* de Eurípides, pieza perdida, la esposa de Cresfontes estaba a punto de matar a su hijo por error, pero lo reconoció a tiempo.

mente? ¿No sería la alternativa ridícula siendo una sola la causa? Pero sería, igualmente, absurdo llamar involuntarias las cosas que deben desearse. Al contrario, debemos irritarnos con ciertas cosas y desear otras, como la salud y la instrucción. Parece también que lo involuntario es penoso y lo apetecible agradable. Además, ¿en qué se distinguen, siendo involuntarios, los yerros calculados de los debidos al coraje? Ambos deben 1111b
evitarse; y las pasiones irracionales no parecen menos humanas, de manera que las acciones que proceden de la ira y el apetito también son propias del hombre. Entonces es absurdo considerarlas involuntarias.

2. *Naturaleza de la elección*

Habiendo definido lo voluntario y lo involuntario, debemos tratar ahora de la elección, ya que parece ser más apropiado a la virtud y mejor juzgar los caracteres que las acciones. Es evidente que la elección es algo voluntario, pero no es lo mismo que ello, dado que lo voluntario tiene más extensión; pues de lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección, y a las acciones hechas impulsivamente las llamamos voluntarias, pero no elegidas. Los que dicen que la elección es un apetito, o impulso, o deseo, o una cierta opinión [59], no parecen hablar rectamente. En efecto, la elección no es común también a los irracionales, pero sí el apetito y el impulso; y el hombre incontinente actúa por apetito, pero no por elección; el continente, al contrario, actúa eligiendo, y no por apetito. Además, el apetito es contrario a la elec-

[59] Aristóteles pasa a criticar las teorías de sus predecesores sobre la naturaleza de la elección: la elección no es ni un deseo ni una forma de opinión, sino un juicio, fruto de una previa deliberación.

ción, pero no el apetito al apetito. Y el apetito es de lo agradable o doloroso; la elección, ni de lo uno ni de lo otro.

La elección menos aún es un impulso, pues lo que se hace por impulso en modo alguno parece hecho por elección. Tampoco, ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad; pues no hay elección de lo imposible, y si alguien dijera elegirlo, parecería un necio, mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por uno mismo, por ejemplo, el deseo de que un cierto actor o atleta sean los vencedores; pero nadie elige estas cosas, sino las que uno cree poder realizar por sí mismo. Por otra parte, el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos < serlo >, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros.

Tampoco < la elección > puede ser una opinión. En efecto, la opinión parece referirse a todo, a cosas externas e imposibles no menos que a las que están a nuestro alcance, y se distingue por ser falsa o verdadera, no por ser buena o mala, mientras que la elección, más 1112a bien, parece ser esto último. En general, entonces, quizá nadie diría que es lo mismo que la opinión, pero tampoco que < se identifica > con alguna en particular, pues tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o malo, pero no por opinar. Y elegimos tomar o evitar algo de estas cosas, pero opinamos qué es o a quién le conviene o cómo; pero de tomarlo o evitarlo en modo alguno opinamos. Además, se alaba la elección más por referirse al objeto debido, que por hacerlo rectamente; la opi-

nión, en cambio, es alabada por ser verdadera. Elegimos también lo que sabemos exactamente que es bueno, pero opinamos sobre lo que no sabemos del todo; y no son, evidentemente, los mismos los que eligen y opinan lo mejor, sino que algunos son capaces de formular buenas opiniones, pero, a causa de un vicio, no eligen lo que deben. Si la opinión precede a la elección o la acompaña, nada importa: no es esto lo que examinamos, sino si la elección se identifica con alguna opinión.

Entonces, ¿qué es o de qué índole, ya que no es ninguna de las cosas mencionadas? Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas.

3. *La deliberación*

¿Deliberamos sobre todas las cosas y todo es objeto de deliberación, o sobre algunas cosas no es posible la deliberación? Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio. En efecto, nadie delibera sobre lo eterno, por ejemplo, sobre el cosmos, o sobre la diagonal y el lado, que son inconmensurables; ni sobre las cosas que están en movimiento, pero que ocurren siempre de la misma manera, o por necesidad, o por naturaleza o por cualquier otra causa, por ejemplo, sobre los solsticios y salidas de los astros; ni sobre las cosas que ocurren ya de una manera ya de otra, por ejemplo, sobre las sequías y las lluvias; ni sobre lo que sucede por azar, por ejemplo, sobre el hallazgo de un tesoro. Tam-

poco deliberamos sobre todos los asuntos humanos, por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas estarán mejor gobernados, pues ninguna de estas cosas podrían ocurrir por nuestra intervención.

Deliberamos, entonces, sobre lo que está en nuestro poder y es realizable, y eso es lo que resta por mencionar. En efecto, se consideran como causas la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre. Y todos los hombres deliberan sobre lo que ellos mismos pueden hacer. Sobre los conoci-
1112b mientos exactos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (pues no vacilamos sobre cómo hay que escribirlas); pero, en cambio, deliberamos sobre lo que se hace por nuestra intervención, aunque no siempre de la misma manera, por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y sobre la navegación más que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera es menos precisa, y sobre el resto de la misma manera, pero sobre las artes más que sobre las ciencias, porque vacilamos más sobre aquéllas.

La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico. Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si lesgilará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro,

hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento. Pues el que delibera parece que investiga y analiza de la manera que hemos dicho, como si se tratara de una figura geométrica (sin embargo, es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación), y lo último en el análisis es lo primero en la génesis. Y si tropieza con algo imposible, abandona la investigación, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarla a cabo. Entendemos por posible lo que puede ser realizado por nosotros, pues lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el principio de la acción está en nosotros. A veces lo que investigamos son los instrumentos, otras su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces buscamos el medio, otras el cómo, otras el agente.

Parece, pues, como queda dicho, que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin, ni tampoco las cosas individuales, tales como que si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la perfección, y si se quiere deliberar siempre, se llegará hasta el infinito.

El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se elige lo que se ha decidido después de la deliberación. Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio ⟨del movimiento⟩ a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto está claro de los antiguos regímenes políticos que Homero nos describe: los reyes anunciaban al pueblo lo que ha-

bían decidido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación.

Esquemáticamente, entonces, hemos descrito la elección, sobre qué objetos versa y que éstos son los medios relativos a los fines.

4. *Objeto de la voluntad*

Hemos dicho ya que la voluntad tiene por objeto un fin, pero unos piensan que su objeto es el bien, y otros que es el bien aparente. Si se dice que el objeto de la voluntad es el bien, se sigue que el objeto deseado por un hombre que no elige bien no es objeto de voluntad (ya que, si es objeto de voluntad, será también un bien; pero, así, sucedería que sería un mal); en cambio, para los que dicen que el objeto de la voluntad es el bien aparente, no hay nada deseable por naturaleza, sino lo que a cada uno le parece: a unos una cosa y a otros otra, y si fuera así, cosas contrarias. Y si estas consecuencias no nos satisfacen, ¿deberíamos, entonces, decir que el objeto de la voluntad es el bien, tomado de un modo absoluto y de acuerdo con la verdad, mientras que para cada persona es lo que le aparece como tal? Así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien; para el malo, cualquier cosa (lo mismo, para el caso de los cuerpos, si están en buenas condiciones físicas, es sano lo que verdaderamente lo es, pero, para los enfermizos, son otras cosas; e igualmente ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás). El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agrada-

bles, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas. La mayoría, en cambio, se engaña, según parece, a causa del placer, pues parece ser un bien sin serlo. Y, por ello, eligen lo agradable como un bien y huyen del dolor como un mal. 1113b

5. *La virtud y el vicio son voluntarios*

Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, mientras que de la deliberación y la elección lo son los medios para el fin, las acciones relativas a éstos estarán en concordancia con la elección y serán voluntarias, y también se refiere a los medios el ejercicio de las virtudes. Y, así, tanto la virtud como el vicio están en nuestro poder. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí, de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bello, lo estará también cuando es vergonzoso, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bello, lo estará, asimismo, para obrar cuando es vergonzoso. Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es voluntariamente malvado ni venturoso sin querer, parece en parte falso y en parte verdadero: en efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario. O, de otro modo, debería discutirse lo que acabamos de decir, y decir que el hombre no es principio ni generador de sus acciones como lo es de sus hijos. Pero si esto es evidente y no tenemos otros principios para referirnos que los que están en nosotros mismos, entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias.

Todo ello parece estar confirmado, tanto por los individuos en particular, como por los propios legisladores: efectivamente, ellos castigan y toman represalias de los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables, y, en cambio, honran a los que hacen el bien, para estimular a éstos e impedir obrar a los otros. Y, ciertamente, nadie nos exhorta a hacer lo que no depende de nosotros ni es voluntario, porque de nada sirve intentar persuadirnos a no sentir calor, dolor, hambre o cualquier cosa semejante, pues no menos sufriremos estas cosas. Incluso castigan el mismo hecho de ignorar, si el delincuente parece responsable de la ignorancia; así, a los embriagados, se les impone doble castigo; pues el origen está en ellos mismos, ya que eran dueños de no embriagarse, y la embriaguez fue la causa de su ignorancia. Castigan también a los que ignoran ciertas materias legales que 1114a deben saberse y no son difíciles; y lo mismo en los casos en los que la ignorancia parece tener por causa la negligencia, porque estaba en su poder no ser ignorantes, ya que eran dueños de poner atención. Pero, tal vez, alguno es de tal índole, que no presta atención. Pero ellos mismos, por vivir desenfrenadamente, son los causantes de su modo de ser, es decir, de ser injustos o licenciosos, unos obrando mal, otros pasando el tiempo en beber y cosas semejantes, pues son las conductas particulares las que hacen a los hombres de tal o cual índole. Esto es evidente en el caso de los que se entrenan para algún certamen o actividad, pues se ejercitan sin parar. Así, desconocer que los modos de ser se adquieren por las correspondientes actividades, es propio de un completo insensato. Además, es absurdo pensar que el injusto no quiera ser injusto o el que vive licenciosamente, licencioso. Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será in-

justo voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano. Y si se diera el caso que enferma voluntariamente por vivir sin moderación y desobedecer a los médicos, entonces, sin duda, le sería posible no estar enfermo; pero, una vez que se ha abandonado, ya no, como tampoco el que ha arrojado una piedra puede recobrarla ya; sin embargo, estaba en su mano el cogerla y lanzarla, ya que el principio estaba en él. Igualmente, en el caso del justo y del licencioso, podían, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; pero, una vez que han llegado a serlo, ya no les es posible no serlo.

Y no sólo son los vicios del alma voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y, por eso, los censuramos. En efecto, nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y negligencia. E igualmente ocurre con la debilidad y defectos físicos: nadie reprocharía al que es ciego de nacimiento o a consecuencia de una enfermedad o un golpe, sino que, más bien, lo compadecería; pero al que lo es por embriaguez o por otro exceso todo el mundo lo censuraría. Así, pues, de los vicios del cuerpo se censuran los que dependen de nosotros; pero los que no dependen de nosotros, no. Si esto es así, también en las demás cosas los vicios censurados dependerán de nosotros.

Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, cau- 1114b
sante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de

propia elección, sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero. Y, así, un hombre bien dotado es aquel a quien la naturaleza ha provisto espléndidamente de ello, porque es lo más grande y hermoso y algo que no se puede adquirir ni aprender de otro, sino que lo conservará de la manera que corresponde a su cualidad desde el nacimiento, y el estar bien y bellamente dotado constituirá la perfecta y verdadera excelencia de su índole.

Si esto es verdad, ¿en qué sentido será más voluntaria la virtud que el vicio? Pues, al bueno y al malo, por igual se les muestra y propone el fin por naturaleza o de cualquier otro modo, y, refiriendo a este fin todo lo demás, obran del modo que sea. Así, si no es por naturaleza como el fin aparece a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él, o si el fin es natural, pero la virtud es voluntaria porque el hombre bueno hace lo demás voluntariamente, entonces el vicio no será menos voluntario; pues, en el caso de un hombre malo, también sus reacciones están causadas por él, aun cuando no lo sea el fin. Así pues, como se ha dicho, si las virtudes son voluntarias (en efecto, nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser y, por ser personas de una cierta índole, nos proponemos un fin determinado), también los vicios lo serán, por semejantes razones.

Hemos tratado, pues, en general, de modo esquemático, el género de las virtudes, que son términos medios y modos de ser que, por sí mismos, tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y que actúan como dirigidas por la recta razón. Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares;

en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio, pero su incremento no es perceptible, como en el caso de las dolencias. Sin embargo, ya que 1115a
está en nuestro poder comportarnos de una manera u otra, son, por ello, voluntarios [60].

6. *Examen acerca de varias virtudes: la valentía*

Tomando ahora las virtudes una por una, digamos qué son, a qué cosas se refieren y cómo. Al mismo tiempo se dilucidará el aspecto de cuántas.

Vamos a empezar con la valentía. Ya ha quedado de manifiesto que es un término medio entre el miedo y la temeridad. Está claro que tememos las cosas temibles y que éstas son, absolutamente hablando, males; por eso, también se define el miedo como la espectación de un mal. Tememos, pues, todas las cosas malas, como la infamia, la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos, la muerte; pero el valiente no parece serlo en relación con todas estas cosas; pues algunas han de temerse y es noble temerlas, y no hacerlo, es vergonzoso, por ejemplo, la infamia; el que la teme es honrado y decente; el que no la teme, desvergonzado. Y es sólo en sentido metafórico, por lo que algunos llaman a éste audaz, ya que tiene algo semejante al valiente, pues el

[60] Después de esta larga discusión sobre el proceso del desarrollo del acto humano, uno puede preguntarse si Aristóteles creía en el libre arbitrio. Las opiniones de los comentaristas son muy diversas: mientras unos le atribuyen no sólo la creencia en él, sino también la prueba metafísica de su existencia, otros afirman que Aristóteles nunca creyó en el libre arbitrio. A este respecto, quizá, parece más prudente opinar, con Ross, que Aristóteles comparte la fe del hombre ordinario en el libre arbitrio, pero no examina la cuestión muy a fondo, ni tampoco se ha expresado de manera coherente (W. D. Ross, *Aristotle*, 5.ª ed., Londres, 1949, pág. 282).

valiente es un hombre que no teme. Quizá no se debería temer la pobreza ni la enfermedad ni, en general, los males que no provienen de un vicio ni los causados por uno mismo. Pero tampoco es valiente el que no teme estas cosas (lo llamamos así, en virtud de una analogía); pues algunos, que son cobardes en los peligros de la guerra, son generosos y tienen buen ánimo frente a la pérdida de su fortuna. Tampoco es uno cobarde, si teme los insultos a sus hijos o a su mujer, o teme la envidia o algo semejante; ni valiente, si se muestra animoso cuando van a azotarlo.

Ahora bien, ¿cuáles son las cosas temibles que soporta el valiente? ¿Acaso las más temibles? Nadie, en efecto, puede soportar mejor que él tales cosas. Ahora bien, lo más temible es la muerte: es un término, y nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto. Sin embargo, ante la muerte no parece que el valiente lo sea en toda ocasión, como, por ejemplo, en el mar o en las enfermedades. ¿En qué casos, entonces? ¿Sin duda, en los más nobles? Tales son los de la guerra, pues aquí los riesgos son los mayores y más nobles; y las honras que tributan las ciudades y los monarcas son proporcionadas a estos riesgos. Así se podría llamar va-
1115b liente en el más alto sentido al que no teme una muerte gloriosa ni las contingencias que lleva consigo, como son, por ejemplo, las de la guerra. Y no menos osado es el valiente en el mar que en las enfermedades, pero no de la misma manera que los marinos: pues mientras aquél desespera de su salvación y se indigna de una tal muerte, los marinos, en cambio, están esperanzados gracias a su experiencia. Y podemos añadir que un hombre también muestra su valor en los casos en que se requiere valentía o es glorioso morir; pero en tales desgracias no se da ninguna de estas circunstancias.

7. *Continuación del examen sobre la valentía: cobardía y temeridad*

Lo temible no es para todos lo mismo, pero hablamos, incluso, de cosas que están por encima de las fuerzas humanas. Éstas, entonces, son temibles para todo hombre de sano juicio. Pero las temibles que son a la medida del hombre difieren en magnitud y en grado, y, asimismo, las que inspiran coraje. Ahora bien, el valiente es intrépido como hombre: temerá, por tanto, tales cosas, pero como se debe y como la razón lo permita a la vista de lo que es noble, pues éste es el fin de la virtud. Sin embargo, es posible temer esas cosas más o menos, y también temer las no temibles como si lo fueran. De este modo, se cometen errores al temer lo que no se debe o como no se debe o cuando no se debe o en circunstancias semejantes, y lo mismo en las cosas que inspiran confianza. Así pues, el que soporta y teme lo que debe y por el motivo debido, y en la manera y tiempo debidos, y confía en las mismas condiciones, es valiente, porque el valiente sufre y actúa de acuerdo con los méritos de las cosas y como la razón lo ordena. Ahora, el fin de toda actividad está de acuerdo con el modo de ser, y para el valiente la valentía es algo noble, y tal lo será el fin correspondiente, porque todo se define por su fin. Es por esta nobleza, entonces, por lo que el valiente soporta y realiza acciones de acuerdo con la valentía.

De los que se exceden, el que se excede por falta de temor carece de nombre (ya hemos dicho antes que muchos de estos modos de ser no tienen nombre); pero sería un loco o un insensible, si no temiera nada, ni los terremotos, ni las olas, como se dice de los cel-

tas [61]. El que se excede en audacia respecto de las cosas temibles es temerario. Éste parece ser también un jactancioso con apariencias de valor; al menos quiere manifestarse como un valiente frente a lo temible y, por tanto, lo imita en lo que puede. Por eso, la mayoría son unos cobardes jactanciosos, pues despliegan temeridad en tales situaciones, pero no soportan las cosas temibles. El que se excede en el temor es cobarde; pues teme lo que no se debe y como no debe, y todas las otras calificaciones le pertenecen. Le falta también coraje, pero lo más manifiesto en él es su exceso de temor en las situaciones dolorosas. El cobarde es, pues, un desesperanzado, pues lo teme todo. Contrario es el caso del valiente, pues la audacia es la característica de un hombre esperanzado. El cobarde, el temerario, el valiente, entonces, están en relación con las mismas cosas, pero se comportan de diferente manera frente a ellas. Pues los dos primeros pecan por exceso o por defecto, mientras que el tercero mantiene el justo medio y como es debido. Los temerarios son, ante el peligro, precipitados y lo desean, pero ceden cuando llega; los valientes, en cambio, son ardientes en la acción, pero tranquilos antes de ella.

Como hemos dicho, pues, la valentía es un término medio en relación con las cosas que inspiran confianza o temor, y en las situaciones establecidas, y elige y soporta el peligro porque es honroso hacerlo así, y vergonzoso no hacerlo. Pero el morir por evitar la pobreza, el amor o algo doloroso, no es propio del valiente, sino, más bien, del cobarde; porque es blandura evitar lo penoso, y no sufre la muerte por ser noble, sino por evitar un mal.

---

61 Según el testimonio de ESTRABÓN en su *Geografía* (VII 2), los celtas, ante las mareas, dejaban sumergir sus casas en las olas para ejercitarse en la impasibilidad.

8. *Diferentes formas de valor*

El valor es, pues, algo de esta índole, pero el término se aplica también a otras cinco formas. Ante todo, el valor cívico, que es el más parecido ⟨al verdadero valor⟩. En efecto, los ciudadanos se exponen, a menudo, a los peligros para evitar los castigos establecidos por las leyes, o los reproches, o para obtener honores, y por esto parecen ser los más valientes aquellos en cuyas ciudades los cobardes son deshonrados y los valientes honrados. Homero considera valientes a hombres tales como Diomedes y Héctor:

Polidamante será el primero en echarme reproches[62].

Y Diomedes:

Héctor un día dirá arengando a los troyanos: «El hijo
[de Tideo huyó de mí...»[63].

Este género de valentía es la que más se parece a la descrita anteriormente, porque nace de una virtud; es, en efecto, resultado del pudor y del deseo de gloria (esto es, del honor), y de rehuir la infamia, por ser vergonzosa. En la misma categoría se podrían colocar también los que son obligados por sus gobernantes; pero son inferiores, por cuanto no obran por vergüenza sino por miedo, y no rehúyen lo vergonzoso, sino lo penoso. Pues los señores los obligan, como Héctor:

Aquel a quien yo encuentre zafándose de la batalla
no le quedará esperanza de escapar a los perros[64].

---

[62] *Ilíada* XXII 100.

[63] *Ibid.*, VIII 148.

[64] *Ibid.*, II 391-2. Las palabras son de Agamenón, pero, en el libro XV (348-49), Homero las pone, con ligeras modificaciones, en boca de Héctor.

Lo mismo hacen los que colocan sus tropas y azotan a los que abandonan los puestos, y los que sitúan a sus 1116b hombres delante de trincheras o cosas análogas: todos ellos obligan. Pero uno no debe ser valiente por necesidad, sino porque es hermoso.

La experiencia de las cosas particulares también parece ser una cierta valentía, y de ahí que Sócrates opinara que la valentía es ciencia. Todo hombre difiere por tener experiencia en diferentes campos, y así los soldados la tienen en las cosas de la guerra. Efectivamente, en la guerra hay, según parece, muchos temores vanos, que los soldados reconocen mejor que nadie, de suerte que aparecen como valientes porque los demás no conocen cuáles son. Además, gracias a su experiencia, son más efectivos en el ataque y en la defensa, ya que saben servirse de las armas y poseen las mejores tanto para atacar como para defenderse, y, así, luchan como armados contra inermes o como atletas contra aficionados. Pues, en tales contiendas, no son los más valientes los que mejor luchan, sino los más fuertes y los que tienen los mejores cuerpos. Mas los soldados se vuelven cobardes cuando el peligro es excesivo o son inferiores en número o en armamento, pues son los primeros en huir, mientras los ciudadanos mueren en sus puestos, como sucedió en el templo de Hermes [65], porque para ellos el huir es vergonzoso y la muerte es preferible a semejante salvación. Los profesionales, en cambio, se arriesgan al principio creyendo ser más fuertes, pero cuando descubren su inferioridad huyen, porque temen la muerte más que la vergüenza; pero el valiente no es de tal índole.

---

[65] En Coronea, en el curso de la guerra sagrada (353 a. C.), los mercenarios huyeron; los ciudadanos de Coronea, en cambio, resistieron hasta la muerte.

El coraje también se toma por valentía, pues parecen, asimismo, valientes los que arrebatadamente se lanzan como las fieras contra los que los han herido, porque es un hecho que los valientes son fogosos (ya que el coraje es lo más audaz frente a los peligros). Por eso dice Homero: «infundió vigor a su ánimo», «despertó su ardor y coraje», «y exhalando fiero vigor por sus narices», «y le hirvió la sangre»[66]. Todas estas expresiones, en efecto, parecen indicar la excitación y empuje del coraje. Ahora bien, los hombres valientes obran a causa de la nobleza, pero su coraje coopera; pero las fieras atacan con el dolor cuando las han herido o porque tienen miedo, ya que cuando están en la selva no se acercan. Así, cuando las fieras empujadas por el dolor y el coraje se lanzan hacia el peligro sin preveer nada terrible, no son valientes, puesto que así también los asnos serían valientes cuando tienen hambre, ya que ni los golpes los apartan del pasto. También los adúlteros a causa del deseo realizan muchas audacias. La valentía más natural parece ser la inspirada por el coraje, cuando se le añaden elección y finalidad. Los hombres, en efecto, sufren cuando están irritados y se alegran cuando se vengan, pero los que luchan por estas causas son combativos, no valerosos, porque luchan no por una causa noble y según la razón se lo dicta, sino por apasionamiento; con todo, se parecen a los valerosos.

Los animosos tampoco son valientes, pues muestran coraje frente a los peligros por haber vencido muchas veces y a muchos; pero son muy semejantes a los valientes, porque ambos son intrépidos; sin embargo, los valientes lo son por las razones antes dichas; los otros, por creer que son los más fuertes y que no les pasará

---

[66] Seguramente, Aristóteles cita de memoria y algunas expresiones no coinciden con nuestro texto actual de Homero (*Ilíada* XI 11, XIV 151, V 470, XV 232; *Odisea* XXIV 318).

nada. (Así actúan también los que se emborrachan, pues se vuelven animosos.) Pero, cuando las cosas no suceden como esperaban, huyen; en cambio, es propio del valiente afrontar los peligros temibles para un hombre, ya sean reales o aparentes, porque es honroso hacerlo así y vergonzoso no hacerlo. En vista de ello, parece ser distintivo del hombre que sobresale en valentía no tener temor y mostrarse más imperturbable en los peligros repentinos que en los previsibles, porque esta actitud es resultado del modo de ser antes que de la preparación; pues las acciones previsibles pueden decidirse por cálculo y razonamiento, pero las súbitas se deciden según el carácter.

Los ignorantes del peligro parecen también valientes y no están lejos de los animosos, pero son inferiores por cuanto no tienen ninguna dignidad, y aquéllos sí. Por eso, los animosos resisten durante algún tiempo, mientras que los que van engañados huyen cuando saben o sospechan que las circunstancias son otras. Es lo que les sucedió a los argivos en su encuentro con los espartanos a quienes tomaron por sicionios [67].

Hemos dicho, pues, qué clase de hombres son los valientes y quiénes son considerados valientes.

9. *Relación del valor con el placer y el dolor*

El valor tiene relación con la confianza y el temor, pero no se refiere a ambos de la misma manera, sino, más bien, a las cosas que inspiran temor. Pues el que se muestra imperturbable ante ésta y se porta como es debido es más valiente que el que obra así frente a cosas que inspiran confianza. Se les llama, pues, valientes a los hombres por soportar lo que es penoso, como he-

---

67 Según nos cuenta JENOFONTE en las *Helénicas* (IV 4-10).

mos dicho. De ahí que la valentía sea algo penoso y, con razón, se la alabe, pues es más difícil soportar los trabajos y apartarse de las cosas agradables. Con todo, podría parecer que el fin de la valentía es agradable, aunque queda oscurecido por lo que le rodea; tal ocurre 1117b
en los certámenes gimnásticos, pues el fin de la lucha, aquello por lo que se lucha, es agradable —la corona y los honores—; pero recibir los golpes es doloroso y penoso —son hombres de carne—, y así todo el esfuerzo; y como estas cosas son muchas, y aquello por lo que se lucha pequeño, no parece ésta tener en sí ningún placer. Así, si tal es el caso del valor, la muerte y las heridas serán penosas para el valiente y contra su voluntad, pero las soportará porque es hermoso, y es vergonzoso no hacerlo. Y cuanto más posea la virtud en su integridad y más feliz sea, tanto más penosa le será la muerte, pues para un hombre así el vivir es lo más digno, y él, conscientemente, se privará de los mayores bienes, y esto es doloroso. Sin embargo, no es menos valiente, sino, quizás, más, porque en la guerra preferirá lo glorioso a los otros bienes. Así pues, no en todas las virtudes existe una actividad agradable, sino en la medida en que se alcanza el fin. Los mejores soldados no son, por tanto, los hombres con tales cualidades, sino los que son menos valientes, pero que no poseen ningún otro bien; pues éstos están dispuestos a afrontar los peligros y a arriesgar su vida por poca ganancia.

Sobre el valor, baste con lo dicho. De lo tratado no es difícil comprender su naturaleza, al menos esquemáticamente.

10. *La moderación*

Después de esto, vamos a hablar de la moderación, dado que éstas parecen ser las virtudes de las partes irra-

cionales. Ya hemos dicho que la moderación es un término medio respecto de los placeres, pues se refiere a los dolores en menor grado y no del mismo modo; y en los placeres se muestra también la intemperancia. Especifiquemos ahora a qué placeres se refiere.

Distingamos, pues, los del cuerpo y los del alma, como, por ejemplo, la afición a los honores y el deseo de aprender; pues cada uno se complace en aquello hacia lo cual siente afición sin que el cuerpo sea afectado en nada, sino, más bien, su mente. A los que están en relación con estos placeres no se les llama ni moderados ni licenciosos. Tampoco, igualmente, a los que buscan todos los demás placeres que no son corporales; pues, a los que son aficionados a contar historias o novelas o a pasarse los días comentando asuntos triviales, los llamamos charlatanes, pero no licenciosos, como tampoco a los que se afligen por pérdidas de dinero o amigos.

1118a La moderación, entonces, tendría por objeto los placeres corporales, pero tampoco todos ellos; pues a los que se deleitan con las cosas que conocemos a través de la visión, como los colores, las formas y el dibujo, no los llamamos ni moderados ni licenciosos; aunque en esto podría parecer que puede gozarse como es debido, o con exceso o defecto.

Así, también, con los placeres del oído. A los que se deleitan con exceso en las melodías o las representaciones escénicas nadie los llama licenciosos, ni moderados a los que lo hacen como es debido. Ni a los que disfrutan con el olfato, salvo por accidente: a los que se deleitan con los aromas de frutas, rosas o incienso, no los llamamos licenciosos, sino, más bien, a los que se deleitan con perfumes o manjares. Pues los licenciosos se deleitan con éstos, porque esto les recuerda el objeto de sus deseos. Se podría también observar a los demás que, cuando tienen hambre, se deleitan con el

olor de la comida; pero deleitarse con estas cosas es propio del licencioso, porque, para él, son objeto de deseo.

En los demás animales, tampoco hay placer en estas sensaciones, excepto por accidente, pues los perros no experimentan placer al oler las liebres, sino al comerlas; pero el olor produce la sensación; tampoco el león, con el mugido del buey, sino al devorarlo; pero se da cuenta de que está cerca por el mugido y, por ello, parece experimentar placer con él; igualmente, tampoco por ser «un ciervo o una cabra montés»[68], sino porque tendrá comida.

También la moderación y la intemperancia están en relación con otros placeres de los que participan, asimismo, los demás animales, y por eso esos placeres parecen serviles y bestiales, y éstos son los del tacto y el gusto. Pero el gusto parece usarse poco o nada, porque lo propio del gusto es discernir los sabores, lo que hacen los catadores de vinos y los que sazonan los manjares, pero no experimentan placer con ello, al menos los licenciosos, sino en el goce que tiene lugar por entero mediante el tacto, tanto en la comida, como en la bebida y en los placeres sexuales. Por eso, un glotón pedía a los dioses que su gaznate se volviera más largo que el de una grulla, creyendo que experimentaba el placer con el contacto.

Así pues, el más común de los sentidos es el que 1118b
define el desenfreno, y con razón se le censura, porque lo poseemos no en cuanto hombres, sino en cuanto animales. El complacerse con estas cosas y amarlas sobre medida es propio de bestias; se exceptúan los más nobles de los placeres del tacto, como los que se producen en los gimnasios mediante las fricciones y el calor; pues el tacto propio del licencioso no afecta a todo el cuerpo, sino a ciertas partes.

---

[68] *Ilíada* III 24.

11. *Continuación de la moderación: apetitos comunes y peculiares*

De los apetitos, unos parecen ser comunes a todos los hombres; otros, peculiares y adquiridos; por ejemplo, el apetito del alimento es natural, pues todo el que está en necesidad desea alimento sólido o líquido, y a veces ambos; y el joven que está en el vigor de la edad apetece la unión carnal, como dice Homero[69]; pero no todos apetecen tal o cual cosa, ni las mismas. Y es por esto por lo que el apetito parece ser algo nuestro. Sin embargo, tiene también algo de natural, porque unas cosas son agradables a unos y otras a otros, y todavía hay algunas que son más agradables a todos que las ordinarias.

Ahora bien, en los apetitos naturales pocos yerran, y en una sola dirección, el exceso; pues el comer o beber cualquier cosa hasta la saciedad es exceder la medida natural, ya que el apetito natural es la satisfacción de la necesidad. Por eso, esos hombres son llamados tragones, porque llenan su estómago más allá de lo necesario, y se vuelven así los que son demasiado serviles.

Mas, acerca de los placeres peculiares, muchos son los que yerran de muchas maneras. Pues, mientras los que se llaman aficionados a tal o cual cosa yerran, o por encontrar placer en lo que no se debe o más que la mayoría o como no se debe, los incontinentes, en cambio, se exceden en todo; pues ellos encuentran placer en lo que no se debe (ya que tales cosas son abominables), y si en alguna de ellas debe uno complacerse, se complacen más de lo debido y más que la mayoría. Claramente, pues, el exceso respecto de los placeres es in-

---

[69] *Ibid.*, XXIV 129.

continencia y resulta censurable. En cuanto a los dolores, uno no es llamado —como en el caso de la valentía— «moderado» por soportarlo, ni «incontinente» por no soportarlo; sino que el incontinente lo es por afligirse más de lo debido cuando no alcanza los placeres (y es el placer el que le produce el dolor), y el moderado lo es porque no se aflige por la falta y abstinencia de lo placentero.

El licencioso, pues, desea todos los placeres o los 1119a
más placenteros y es conducido por este apetito a preferir unos en vez de otros; y de ahí que se aflija por no conseguirlos y por el mero hecho de apetecerlos (porque el apetito va acompañado de dolor, aunque parezca absurdo sentir dolor a causa del placer). Personas que se quedan atrás respecto de los placeres y se complacen en ellos menos de lo debido, apenas existen, porque tal insensibilidad no es humana; pues incluso los animales distinguen los alimentos, y se complacen en unos y no en otros. Así, si para alguien no hubiera nada agradable y ni diferencia alguna entre una cosa u otra, estaría lejos de ser un hombre. Tal persona no tiene nombre, porque difícilmente existe.

El moderado ocupa el término medio entre estos extremos, porque no se complace en lo que más se complace el licencioso, sino que, más bien, le disgusta, ni se complace, en general, con lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas faltan no se aflige ni las desea, o sólo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni, en general, ninguna de estas cosas; y cuantas cosas agradables conducen a la salud o al bienestar, las deseará con medida y como se debe, y lo mismo, las restantes cosas agradables que no impiden aquellos bienes o no son extrañas a lo noble o no exceden de sus recursos. Porque el que no tiene tal disposición ama más esos placeres que la dignidad, y el moderado no es así, sino que su guía es la recta razón.

12. *La intemperancia*

La intemperancia parece más voluntaria que la cobardía; pues la primera surge a causa del placer, la segunda a causa del dolor, y mientras uno se elige, el otro se rehúye. Además, el dolor altera y destruye la naturaleza del que lo tiene, pero el placer no hace nada de esto. Es, por tanto, más voluntario y, por eso, también más censurado. Y es más fácil acostumbrarse a estas cosas, pues hay muchas así en la vida y ningún peligro existe para los que se acostumbran a ellas, mientras que con las cosas temerosas ocurre lo contrario. Podría parecer que la cobardía es voluntaria no como sus manifestaciones concretas, porque la cobardía en sí misma no es dolorosa mientras que aquélla nos altera a causa del dolor hasta el punto de arrojar las armas y cometer otras acciones vergonzosas; y, por eso, parecen ser forzosas. Por el contrario, para el intemperante, las acciones concretas son voluntarias (pues las apetece y desea), pero, en carácter general, lo son menos, ya que nadie desea ser intemperante.

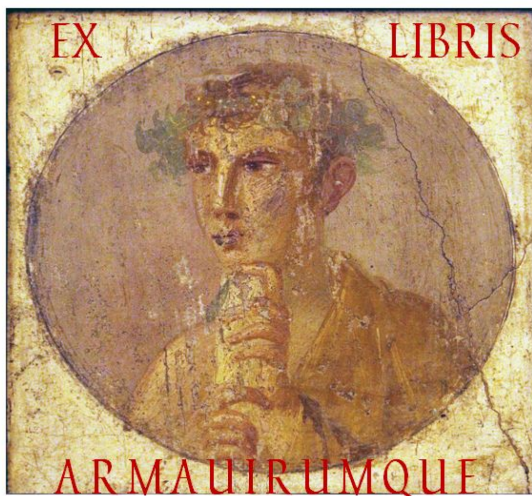
1119b Aplicamos también el nombre de intemperancia a las faltas de los niños, y tienen, en efecto, cierta semejanza. Cuál ha dado nombre a cuál no nos importa ahora, pero es evidente que el posterior lo ha recibido del anterior. La transferencia de nombre no parece haberse verificado sin motivo: hay que contener, en efecto, al que tiende a cosas feas y tiene mucho desarrollo, y tal apetito se da principalmente en los niños; porque los niños viven según el apetito y en ellos se da, sobre todo, el deseo de lo agradable. Así, si este deseo no se encauza y somete a la autoridad, irá muy lejos; porque el deseo de lo placentero es insaciable y absoluto para el que no tiene uso de razón y el ejercicio del apetito aumenta la tendencia natural, y si los apetitos son gran-

des e intensos desalojan el raciocinio. Por eso, los apetitos han de ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón —nosotros llamamos a esto ser obediente y refrenado—, y, así como el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, también los apetitos de acuerdo con la razón. Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y como y cuando debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón.

Ésta es, pues, nuestra exposición sobre la moderación [70].

---

70 La concepción aristotélica de la moderación se basa en la separación de los placeres del alma y del cuerpo, frente a la doctrina hilemórfica de la unión del alma y del cuerpo que Aristóteles expone en el tratado *Acerca del alma*.



LIBRO IV

Examen de las virtudes éticas

1. *La liberalidad*

Hablemos, a continuación, de la liberalidad[71], que parece ser el término medio respecto de las riquezas.
1119b25 En efecto, el hombre liberal no es alabado ni por sus acciones en la guerra, ni por aquellas en que es alabado un hombre moderado, ni tampoco por sus juicios, sino por la manera de dar y recibir riquezas, sobre todo de dar. Y por riquezas entendemos todo aquello cuyo valor se mide en dinero.

La prodigalidad y la avaricia también están en relación con la riqueza, una por exceso y otra por defecto.
30 Atribuimos siempre la avaricia a los que se esfuerzan por las riquezas más de lo debido, pero a veces aplicamos el término prodigalidad en un sentido complejo, porque llamamos pródigos a los incontinentes y a los que gastan con desenfreno. Por esta razón, nos parecen más viles, ya que tienen muchos vicios al mismo tiem-
1120a po. Así pues, el término no se les aplica con propiedad, porque el pródigo tiene un vicio concreto, el de malgas-

---

[71] El término griego *eleutheriótēs* significa la cualidad de un hombre libre por contraposición a los esclavos. El estado jurídico del hombre libre obliga a la generosidad, a la liberalidad (cf. lat. *liberalitas*).

tar su hacienda; es pródigo [72], en efecto, el que se arruina a sí mismo, y la destrucción de su riqueza parece ser una especie de ruina de uno mismo, como si la vida dependiera de ella. Así entendemos el término prodigalidad.

Las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles. Ahora bien, el que posee la virtud relativa a una cosa usa mejor de ella; usará, pues, mejor de la riqueza el que posee la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre liberal. El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; en cambio, la ganancia y la conservación son más bien posesiones. Por eso, es más propio del hombre liberal dar a quienes se debe, que recibir de donde debe y no recibir de donde no debe. Pues es más propio de la virtud hacer bien que recibirlo, y practicar lo que es hermoso más que dejar de practicar lo que es vergonzoso. No es difícil de ver que el hacer bien y realizar acciones bellas acompaña al dar; en cambio, el ser objeto del bien o no hacer cosas vergonzosas van con el recibir. La gratitud se le muestra al que da, no al que no recibe, y la alabanza también se tributa más al primero. También es más fácil no tomar que dar, porque los hombres están menos dispuestos a desprenderse de lo suyo que a lo ajeno. Y así, los que dan son llamados liberales, pero los que no toman no son alabados por su liberalidad, sino, más bien, por su justicia, y los que toman no reciben ninguna alabanza. Finalmente, de los hombres virtuosos, los liberales son, quizá, los más amados, porque son útiles y lo son en el dar.

Las acciones virtuosas son nobles y se hacen por su nobleza. De acuerdo con esto, el liberal dará por noble-

---

[72] Juego de palabras en el original, ya que pródigo es *ásōtos*, propiamente «no salvado», que equivale a «sin esperanza de salvación», «perdido».

za y rectamente, pues dará a quienes debe, cuanto y cuando debe y con las otras calificaciones que acompañan al dar rectamente. Y esto con agrado o sin pena, pues una acción de acuerdo con la virtud es agradable o no penosa, o, en todo caso, la menos dolorosa de todas. Al que da a quienes no debe, o no da por nobleza, sino por alguna otra causa, no se le llamará liberal, sino de alguna otra manera. Tampoco al que da con dolor, porque preferirá su dinero a la acción hermosa, y esto no es propio del liberal [73]. Tampoco el hombre liberal tomará de donde no debe, porque tal adquisición no es propia del que no venera el dinero. Tampoco puede ser pedigüeño, porque no es propio del bienhechor recibir con facilidad dádivas. Pero lo adquirirá de donde debe, por ejemplo, de sus propias posesiones, no porque sea hermoso, sino porque es necesario, para poder dar. Tampoco descuidará sus bienes personales, porque quiere ayudar por medio de ellos a otros. Ni dará a cualquiera, para que pueda dar a quienes y cuando debe, y por una causa noble. Y es una elevada nota de liberalidad excederse en dar, hasta dejar poco para sí mismo, pues el no mirar por sí mismo es propio del liberal.

La liberalidad se dice con relación a la hacienda, pues no consiste en la cantidad de lo que se da, sino en el modo de ser del que da, y éste tiene en cuenta la hacienda. Nada impide, pues, que sea más liberal el que da menos, si da poseyendo menos [74]. Pero los que no han adquirido ellos mismos sus riquezas, sino que las han heredado, parecen ser más liberales, porque no tienen experiencia de la necesidad, y, además, todos

---

[73] Tres son, pues, las cualidades del generoso: que da por la belleza misma del acto de dar, que da rectamente y que da con placer.

[74] Uno no puede menos de recordar el pasaje de *Lucas* (21, 1-4) en que Jesús alaba la generosidad de la viuda pobre, que echó en el «gazofilacio» más que los ricos, ya que se desprendió de lo único que tenía para vivir.

aman más sus propias obras, como los padres y los poetas. Por otra parte, no es fácil que el liberal se enriquezca, ya que no está dispuesto a recibir ni guardar el dinero, sino a desprenderse de él, y valora el dinero no por sí mismo sino para darlo. De aquí que también se reproche a la suerte que los más dignos sean los menos ricos; pero esto no sucede sin razón, pues, como ocurre con las otras cosas, no es posible que tenga bienes el que no se preocupa de tenerlos. Sin embargo, no dará a quienes no debe y cuando no debe, y así con las otras calificaciones, porque ya no obraría de acuerdo con la liberalidad, y, gastando así, no podría gastarlo en lo que es debido. Pues, como se ha dicho, es liberal el que gasta de acuerdo con su hacienda y paga lo que se debe, y el que se excede es pródigo. Por eso, no llamamos pródigos a los tiranos, porque se piensa que no es fácil que, con sus dádivas y gastos, puedan exceder a la cantidad de sus posesiones.

Siendo, por tanto, la liberalidad un término medio con respecto al dar y tomar riquezas, el hombre liberal dará y gastará en lo que se debe y cuanto se debe, lo mismo en lo pequeño que en lo grande, y ello, con agrado; y tomará de donde debe y cuanto debe, pues siendo la virtud un término medio respecto de ambas cosas, hará las dos como es debido, pues el tomar rectamente sigue al dar rectamente, y si no es el mismo, es contrario. Así pues, las condiciones concordantes están presentes simultáneamente en la misma persona, pero las contrarias es evidente que no. Y si ocurre que gasta más allá de lo que se debe y está bien, le pesará, pero moderadamente y como es debido, porque es propio de la virtud complacerse y afligirse en lo debido y como es debido. Además, el hombre liberal es el más fácil de tratar en asuntos de dinero, pues se le puede perjudicar, ya que no valora el dinero y se apesadumbra más por no haber hecho algún gasto que debía, de lo que se apena

por haber hecho alguno que no debía, y este proceder no satisface a Simónides[75].

El pródigo, por otra parte, yerra en estas mismas cosas, pues ni se complace ni se aflige con lo que debe y como debe: esto se hará más evidente cuando avancemos. Hemos dicho que la prodigalidad y la avaricia son exceso y defecto, y en dos cosas, en el dar y en el tomar, porque colocamos el gasto en el dar. Así pues, la prodigalidad se excede en dar y en no tomar, y queda corta en tomar; la avaricia, en cambio, queda corta en dar y se excede en tomar, excepto en las pequeñas cosas.

Ahora bien, estas dos características de la prodigalidad no se dan en modo alguno juntas, porque no es fácil el dar a todos si no se toma de ninguna parte; pues pronto faltará la hacienda a los particulares dadivosos, que son, precisamente, a los que se tiene por pródigos. Y podría parecer que este hombre es, en no pequeño grado, mejor que el avaricioso, pues puede fácilmente ser curado por la edad y la pobreza, y llegar al término medio. Tiene, en efecto, las condiciones del liberal, puesto que da y no toma, aunque no hace esto ni como se debe ni bien. Por tanto, si pudiera adquirir este hábito o cambiar de alguna manera, sería liberal, pues daría a quienes se debe dar y no tomaría de donde no se debe. Por eso, no se le considera como malo de carácter, ya que no es propio del malvado ni del innoble excederse en dar y en no tomar, sino del insensato. El que es pródigo de este modo parece ser mucho mejor que el avaricioso, por las razones dichas y, también, porque es útil a muchos, mientras que el otro a nadie, ni siquiera a sí mismo.

---

75 Simónides de Ceos, uno de los más grandes poetas líricos griegos, gozó de larga vida (556-467 a. C.) y, a juzgar por el testimonio de ARISTÓFANES (*La Paz* 697-699), se volvió en su vejez muy avaro.

Pero la mayoría de los pródigos, como hemos dicho, toman también de donde no deben, y son en este sentido avaros. Se vuelven ávidos, porque quieren gastar y no pueden hacerlo a manos llenas, ya que pronto les faltan los recursos; por consiguiente, se ven obligados 1121b a procurarse los recursos de otra parte, y, al mismo tiempo, como no se preocupan para nada de lo noble, toman sin escrúpulos y de todas partes; pues desean dar, y nada les importa cómo o de dónde. Por esta razón, sus dádivas no son generosas, pues no son nobles ni a causa de lo que es noble, ni como es debido; por el contrario, a veces enriquecen a quienes deberían ser pobres, y no dan a hombres de carácter virtuoso, pero dan mucho a los aduladores o a los que les procuran cualquier otro placer. Por ello, la mayoría de ellos son también licenciosos; pues, gastando despreocupadamente, derrochan también para sus vicios, y, al no orientar la vida hacia lo noble, se desvían hacia los placeres.

El pródigo, pues, si no hay nadie que lo guíe, viene a parar en estos vicios, pero, con una acertada dirección, puede llegar al término medio y a lo que es debido. La avaricia, en cambio, es incurable (parece, en efecto, que la vejez y toda incapacidad vuelven a los hombres avaros) y más connatural al hombre que la prodigalidad, pues la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que dadivosos. Y es muy extensa y multiforme, porque parece que hay muchas clases de avaricia. Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar, y no se realiza íntegramente en todos, sino que, a veces, se disocia, y unos se exceden en tomar, mientras que otros se quedan cortos en dar. Los que reciben nombres tales como tacaño, mezquino, ruin, todos se quedan cortos en el dar, pero no codician lo ajeno ni quieren tomarlo: unos, por cierta especie de honradez y por precaución de lo que es indigno (existen, en efecto, avaros que parecen o dicen

ahorrar, precisamente, para no verse obligados a cometer alguna acción vergonzosa; entre éstos pueden ser incluidos el cominero[76] y todos los de su clase; y se llaman así por su exageración en no dar nada); otros se abstienen de lo ajeno por temor, pensando que no es fácil que uno tome lo de los otros sin que los otros tomen lo de uno; prefieren, pues, ni dar ni tomar. Por otra parte, los que se exceden en tomar toman de todas partes y todo, así los que se dedican a ocupaciones degradantes, como, por ejemplo, la prostitución y otras semejantes, y los usureros que prestan cantidades pequeñas a un interés muy elevado. Todos éstos toman de donde no deben y cantidades que no deben. Parece que es común a todo la codicia, pues todos soportan el descrédito por afán de ganancias, por pequeñas que sean. Pues a los que toman grandes riquezas de donde no deben y lo que no deben, como los tiranos que saquean ciudades y despojan templos, no los llamamos avariciosos, sino, más bien, malvados, impíos e injustos. En cambio, el jugador, el ladrón y el bandido están entre los avariciosos pues tienen un sórdido deseo de ganancias. En efecto, unos y otros, se dedican a esos menesteres por afán de lucro y por él soportan el descrédito, unos exponiéndose a los mayores peligros a causa del botín, y otros sacando ganancia de los amigos, a quienes deberían dar. Ambos obtienen ganancias por medios viles, al sacarlas de donde no deben, y todas estas adquisiciones son modos ávidos de adquirir.

Hay buenas razones, pues, para decir que la avaricia es lo contrario de la liberalidad, ya que es un vicio mayor que la prodigalidad, y los hombres yerran más por ella que por la llamada prodigalidad.

---

[76] El texto dice propiamente: «partir un grano de comino». El comino se empleaba como condimento y era considerado un rasgo de avaricia partir un grano en dos (cf. Teofrasto, *Caracteres* X 13).

Se ha hablado ya bastante acerca de la liberalidad y de los vicios opuestos.

2. *La magnificencia*

Parece que debemos hablar, a continuación, de la magnificencia, puesto que también ésta se considera una virtud relacionada con las riquezas. Sin embargo, a diferencia de la liberalidad, no se extiende a todas las acciones que implican dinero, sino sólo a las que requieren grandes dispendios, y en esto excede en magnitud a la liberalidad. En efecto, como el mismo nombre sugiere, es un gasto oportuno a gran escala. Pero la escala es relativa a la ocasión, pues el que equipa una trirreme no gasta lo mismo que el que dirige una procesión pública. Ahora bien, lo oportuno se refiere a las personas, a las circunstancias y al objeto. Pero al que gasta en cosas pequeñas o moderadas, según requiere el caso, no se le llama espléndido, como aquél que, por ejemplo, dice el poeta, «di muchas veces al vagabundo» [77], sino al que lo hace así en grandes cosas. Porque el espléndido es liberal, pero el liberal no es, necesariamente, espléndido. La deficiencia en tal modo de ser se llama mezquindad, y el exceso, ostentación vulgar, extravagancia y semejantes, y estos excesos en magnitud no lo son en lo que es debido, sino por el esplendor en lo que no se debe y como se debe. Pero, después, hablaremos de ello.

El espléndido se parece al entendido, pues es capaz de percibir lo oportuno y gastar grandes cantidades convenientemente. En efecto, como dijimos al principio, un modo de ser se define en términos de la correspondiente actividad y de ese objeto. Pues bien, los gastos del **1122b**

[77] Homero, *Odisea* XVII 420.

espléndido son grandes y adecuados. Así serán también sus obras, ya que será un gasto grande y adecuado a la obra. En consecuencia, la obra debe ser digna del gasto, y el gasto de la obra, o aun excederla, y el espléndido hará tales cosas a causa de su nobleza, ya que esto es común a las virtudes. Además, lo hará gustosa y espléndidamente, pues el cálculo minucioso es mezquindad. Y se preocupará de cómo la obra puede resultar lo más hermosa y adecuada posible, más que de cuánto le va a costar y a qué precio le será más económica. Así, el magnífico será también, necesariamente, liberal, ya que éste gasta lo que es debido y como es debido; en esto radica lo grande del espléndido, es decir, su grandeza: siendo estas mismas cosas objeto de la liberalidad, con un gasto igual producirá una obra más espléndida. Pues no es la misma la virtud de la posesión que la que lleva consigo la obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más valor; por ejemplo, el oro; pero, si se trata de una obra, es la mayor y más hermosa (pues la contemplación de tal obra produce admiración, y lo magnífico es admirable). La excelencia de una obra, su magnificencia, reside en su grandeza [78].

La magnificencia es propia de los gastos que llamamos honrosos, como los relativos a los dioses —ofrendas, objetos de culto y sacrificios—, e, igualmente, de todos los concernientes a las cosas sagradas y cuantas se refieren al interés público, por ejemplo: cuando uno se cree obligado a equipar con esplendidez un coro o una trirreme o festejar a la ciudad [79]. Pero en todas estas

---

78 Así, la magnificencia se distingue de la liberalidad no sólo por la cantidad de los bienes materiales, sino también por la naturaleza de la obra a realizar.

79 Se refiere aquí Aristóteles a las «liturgias» o servicios públicos que la ciudad imponía a los ciudadanos más ricos. Las principales eran: la «trierarquía», que consistía en equipar una trirreme; la «coregía» o hacerse cargo de los gastos que ocasionaba la organización de

cosas, como se ha dicho, hay también una referencia al agente: quién es y con qué recursos cuenta; pues el gasto ha de ser digno de ellos y adecuado no sólo a la obra, sino también al que la hace. Por eso, un pobre no puede ser magnífico, porque no tiene los recursos para gastar adecuadamente, y el que lo intenta es un insensato, pues va más allá de su condición y de lo debido, y lo recto está de acuerdo con lo virtuoso. Esto conviene a los que ya cuentan con tales recursos, bien por sí mismos, bien por sus antepasados o por sus relaciones, y a los nobles o a las personas de reputación o de otras cualidades así, pues todas ellas implican grandeza y dignidad. Tal es, pues, precisamente, el hombre magnífico, y en tales gastos radica la magnificencia, como hemos dicho; son, en efecto, los mayores y los más honrosos. En los gastos particulares, la magnificencia se aplica a los que se hacen una vez, como en una boda o en una ocasión parecida, o en algo que interesa a toda la ciudad o a los que están en posición elevada, o en las recepciones o despedidas de extranjeros, o cuando se hacen regalos o se corresponde con otros; porque el espléndido no gasta para sí mismo, sino en interés público, y los regalos tienen cierta semejanza con las ofrendas votivas. Es, también, propio del espléndido amueblar la casa de acuerdo con su riqueza (pues esto también es decoroso), y gastar, con preferencia, en las obras más duraderas (porque son las más hermosas), y, en cada caso, lo debido, pues las mismas cosas no convienen a los dioses y a los hombres, a un templo y a una sepultura. Cada gasto puede ser grande en su género, y, si bien el más espléndido lo será en una gran ocasión, también puede ser grande en otra ocasión. Tampoco es lo mismo la grandeza de la obra, que la del

un coro dramático, y la «hastiasis» u organización de una comida pública a los miembros de una misma tribu.

gasto: así, la pelota o el frasco más bonitos tienen su magnificencia como regalos para un niño, pero su valor es pequeño y mezquino. Por eso, lo propio del espléndido es hacerlo todo con esplendidez (pues tal acción no puede ser fácilmente sobrepasada), y de modo que el resultado sea digno del gasto.

Tal es, pues, el hombre espléndido. El que se excede y es vulgar, se excede por gastar más de lo debido, como hemos dicho. Pues gasta mucho en motivos pequeños y hace una ostentación desorbitada, por ejemplo, convidando a sus amigos de círculo como si fuera una boda, o si, es corego, presentando al coro en escena vestido de púrpura, como los megarenses [80]. Y todo esto lo hará no por nobleza, sino para exhibir su riqueza y por creer que se le admira por esto, gastando poco donde se debe gastar mucho y mucho donde se debe gastar poco. El mezquino, por otra parte, se queda corto en todo y, después de gastar grandes cantidades, echará a perder por una bagatela la belleza de su acto, y, en todo lo que hace, pensará y considerará cómo gastar lo menos posible, y aun así lo lamentará, creyendo que ha gastado más de lo debido.

Estos modos de ser son, pues, vicios: sin embargo, no acarrean reproche, porque ni perjudican al prójimo, ni son demasiado indecorosos.

3. *La magnanimidad*

La magnanimidad, como su nombre también parece indicar, tiene por objeto grandes cosas. Veamos ante

---

[80] Mégara, en lugar de las sencillas decoraciones de los coros de las comedias, solía hacer gala de costosos vestidos de púrpura que no se compaginaban con las groseras burlas de las bufonadas megarenses.

todo qué cosas. No hay diferencia entre examinar el 1123b modo de ser o el hombre que lo posee. Se tiene por magnánimo al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato. Es, pues, magnánimo el que hemos dicho. El que es digno de cosas pequeñas y las pretende, es morigerado, pero no magnánimo; pues la magnanimidad se da en lo que es grande, tal como la hermosura en un cuerpo grande; los pequeños pueden ser elegantes y bien proporcionados, pero hermosos no. El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno, es vanidoso; pero no todo el que se cree digno de cosas mayores de las que merece es vanidoso. El que se juzga digno de menos de lo que merece es pusilánime, ya sea digno de grandes cosas o de medianas, y el que incluso es digno de pequeñas y crea merecer aún menos; pero, especialmente, si merece mucho, porque ¿qué haría si no mereciera tanto? El magnánimo es, pues, un extremo con respecto a la grandeza, pero es un medio en relación con lo que es debido, porque sus pretensiones son conformes a sus méritos; los otros se exceden o se quedan cortos.

Así pues, si un hombre es y se cree digno de grandes cosas, sobre todo de las más excelentes, tendrá relación, especialmente, con una cosa. El mérito se dice con relación a los bienes exteriores y podemos considerar como el mayor aquel que asignamos a los dioses, y al que aspiran en grado sumo los de más alta posición, y es el premio que se otorga a las acciones gloriosas: tal es el honor; éste es, en verdad, el mayor de los bienes exteriores. Así, el magnánimo está en la relación debida con los honores y la privación de ellos. Y, aparte de este argumento, está claro que los magnánimos tienen que ver con el honor; pues se creen dignos especialmente del honor a causa de su dignidad. El pusilánime se

queda corto no sólo con relación a sí mismo, sino también con la pretensión del magnánimo. El vanidoso se excede respecto de sí mismo, pero no sobrepasa al magnánimo. Éste, si es digno de las cosas mayores, será el mejor de todos, pues el que es mejor que otros es siempre digno de cosas mayores, y el mejor de todos de las más grandes. Por consiguiente, el hombre verdaderamente magnánimo ha de ser bueno; incluso la grandeza en todas las virtudes podría parecer ser propia del magnánimo. Y de ninguna manera cuadraría al magnánimo huir alocadamente del peligro o cometer injusticias; pues ¿con qué fin un hombre que no sobreestima nada haría cosas deshonrosas? y si examinamos en su conjunto cada una de las disposiciones, aparecería completamente ridículo que un hombre magnánimo no fuera bueno. Y si fuera malo, tampoco sería digno de honor, porque el honor es el premio de la virtud y se otorga a los
1124a buenos. Parece, pues, que la magnanimidad es como un ornato de las virtudes; pues las realza y no puede existir sin ellas. Por esta razón, es difícil ser de verdad magnánimo, porque no es posible sin ser distinguido [81].

Así pues, el magnánimo está en relación, principalmente, con los honores y los deshonores, y será moderadamente complaciente con los grandes honores otorgados por los hombres virtuosos, como si hubiera recibido los adecuados o, acaso, menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta. Sin embargo, los aceptará, porque no puede existir nada mayor para otorgarle; pero, si proceden de gente ordinaria y por motivos fútiles, los despreciará por completo, porque no es eso lo que merece, e, igualmente, el deshonor, ya que no se le aplica justamente. Como se ha estableci-

[81] La *kalokagathía*, que empezó siendo un concepto político, pasó a ser con Sócrates un concepto moral que designaba la perfección moral constitutiva de la verdadera nobleza.

do, el magnánimo tiene que ver, entonces, sobre todo, con los honores, pero también se comportará con moderación respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea ésta como fuere, y no se alegrará excesivamente en la prosperidad ni se apenará con exceso en el infortunio. Así, respecto del honor no se comporta como si se tratara de lo más importante; pues el poder y la riqueza se desean por causa del honor (al menos, los que los poseen quieren ser honrados por ellos), pero para quien el honor es algo pequeño también lo son las demás cosas. Por esto, parecen ser altaneros.

La situación ventajosa también se cree que contribuye a la magnanimidad. Así, los de noble linaje se juzgan dignos de honor y también los poderosos o ricos, pues son superiores, y todo lo que sobresale por algún bien es más honrado. Por eso, estos bienes hacen a los hombres más magnánimos, pues algunos los honran por ello. Sin embargo, sólo en verdad el bueno es digno de honor, si bien al que posee ambas cosas se le considera más digno. Los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan justamente a sí mismos dignos de grandes cosas ni son llamados con razón magnánimos, porque estas cosas no son posibles sin una virtud completa. También los que poseen tales bienes se vuelven altaneros e insolentes, porque sin virtud no es fácil llevar convenientemente los dones de la fortuna, y como son incapaces de llevarlos y se creen superiores a los demás, los desprecian y hacen lo que les place. Así, imitan 1124b
al magnánimo sin ser semejantes a él, pero lo hacen en lo que pueden; y no actúan de acuerdo con la virtud, sino que desprecian a los demás. El magnánimo desprecia con justicia (pues su opinión es verdadera), pero el vulgo, al azar.

Además, el magnánimo ni se expone al peligro por fruslerías ni ama el peligro, porque estima pocas cosas,

pero afronta grandes peligros, y cuando se arriesga, no regatea su vida porque considera que no es digna de vivirse de cualquier manera. Y es de tal índole que hace beneficios, pero se avergüenza de recibirlos, porque una cosa es propia de un superior y la otra de un inferior. Y está dispuesto a devolver un beneficio con creces, porque el que hizo el servicio primero le será deudor y saldrá ganando. También parecen recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (porque el que recibe un bien es inferior al que lo hace, y el magnánimo quiere ser superior), y oír hablar del primero con agrado y del último con desagrado. Por eso, Tetis no menciona a Zeus [82] los servicios que ella le ha hecho, sino los que ha recibido, como tampoco los laconios al dirigirse a los atenienses [83].

Es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas ⟨ nada ⟩, sino ayudar a los otros prontamente, y ser altivo con los de elevada posición y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio, porque es difícil y respetable ser superior a los primeros, pero es fácil con los últimos; y darse importancia con aquéllos no indica vil nacimiento, pero sería grosero hacerlo con los humildes, de la misma manera que usar la fuerza física contra los débiles. Asimismo, es propio del magnánimo evitar ir hacia cosas que se estiman o a donde otros ocupan los primeros puestos; y estar inactivo o ser remiso, excepto allí donde el honor o la empresa sean grandes, y sólo en contadas ocasiones, pero que sean grandes y notables. Es necesario también que sea

---

[82] *Ilíada* I 394-407. Cuando Tetis habla a Zeus, no sigue los consejos de su hijo Aquiles que le decía que recordara los servicios que ella había prestado al soberano de los dioses.

[83] Según el historiador Calístenes, sobrino de Aristóteles, así se comportaron los espartanos, cuando pidieron ayuda a los atenienses contra los tebanos, en el año 379 a. C. (Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* II, B, página 642).

hombre de amistades y enemistades manifiestas (porque el ocultarlas es propio del miedoso, y se preocupará más de la verdad que de la reputación), y que hable y actúe abiertamente (tiene, en efecto, desparpajo porque es desdeñoso, y es veraz, excepto cuando es irónico, y esto, sólo con el vulgo); tampoco puede vivir de cara a otro, a no ser al amigo, porque esto es de esclavos, y, por eso, todos los aduladores son serviles y los de baja condición son aduladores [84]. Tampoco es dado a 1125a
la admiración, porque nada es grande para él. Ni es rencoroso, porque no es propio del magnánimo recordar lo pasado, especialmente lo que es malo, sino, más bien, pasarlo por alto. Ni murmurador, pues no hablará de sí mismo ni de otro; pues nada le importa que lo alaben o que ⟨lo⟩ critiquen los otros; y no es inclinado a tributar alabanzas, y por eso no habla tampoco mal ni aun de sus enemigos, excepto para injuriarlos. Es el menos dispuesto a lamentarse y pedir por cosas necesarias y pequeñas, pues es propio de un hombre serio actuar así respecto de esas cosas. Y preferirá poseer cosas hermosas e improductivas a productivas y útiles, pues es una nota de suficiencia poseer las primeras más que las últimas. Parece que es propio del magnánimo ⟨tener⟩ movimientos sosegados, y una voz grave, y una dicción reposada; pues el que se afana por pocas cosas no es apresurado, ni impetuoso aquel a quien nada parece grande; la voz aguda y la rapidez proceden de estas causas.

Tal es, pues, el magnánimo. El que se queda corto es pusilánime, y el que se excede es vanidoso. Ahora bien, tampoco a éstos se los considera malos (pues no

---

[84] Una vez más, se nos muestra, en toda su crudeza, el espíritu aristocrático de la moral de Aristóteles: los esclavos, hombres de humilde condición, son aduladores, carecen del sentimiento de su dignidad personal.

perjudican a nadie), sino equivocados. En efecto, el pusilánime, siendo digno de cosas buenas, se priva a sí mismo de lo que merece, y parece tener algún vicio por el hecho de que no se cree a sí mismo digno de esos bienes y parece no conocerse a sí mismo; pues desearía aquello de que es digno, por ser cosa buena. Ésos no parecen necios, sino, más bien, tímidos. Pero tal opinión parece hacerlos peores: todos los hombres, en efecto, aspiran a lo que creen que es digno, y se apartan, incluso, de las acciones y ocupaciones nobles, por creerse indignos de ellas, e, igualmente, se apartan de los bienes exteriores. Por otro lado, los vanidosos son necios e ignorantes de sí mismos, y esto es manifiesto. Pues sin ser dignos emprenden empresas honrosas y después quedan mal. Y se adornan con ropas, aderezos y cosas semejantes, y desean que su buena fortuna sea conocida de todos, y hablan de ella creyendo que así serán honrados. Pero la pusilanimidad es más opuesta a la magnanimidad que la vanidad, ya que es más común y peor. La magnanimidad, pues, está en relación con los grandes honores, como se ha dicho.

4. *La ambición*

1125b Respecto del honor parece que existe, además, otra virtud, según dijimos en los primeros libros, que, podría pensarse, está en relación con la magnanimidad, como la liberalidad lo está con la esplendidez. Ambas, en efecto, están alejadas de lo grande, pero nos disponen para actuar como se debe respecto de las cosas moderadas y pequeñas; y, así como en el tomar y el dar dinero hay un término medio, un exceso y un defecto, así también en el deseo de honores es posible el más y el menos de lo debido, e igualmente de donde uno debe y como se debe. Así, censuramos, a la vez, al am-

bicioso por aspirar al honor más de lo debido y de donde no se debe, y al que carece de ambición por no querer recibir honores ni aun por sus nobles acciones. A veces, al contrario, alabamos al ambicioso por juzgarlo viril y amante de lo que es noble, y al que carece de ambición, como moderado y prudente, según dijimos también en los primeros libros. Es evidente que, teniendo la expresión «amigo de tal cosa» varios significados, no aplicamos siempre el término ambicioso a la misma persona, sino que la alabamos en cuanto que posee esta cualidad en mayor grado que la mayoría y la censuramos en cuanto que la posee más de lo debido; y, como el término medio no tiene nombre, los extremos parecen luchar por este lugar como si estuviera desierto. Pero donde hay un exceso y un defecto, hay también un término medio. Ahora bien, los hombres desean el honor más o menos de lo debido, luego también se le puede desear como es debido. Alabamos, por tanto, este modo de ser, que es un término medio respecto del honor, pero sin nombre. Frente a la ambición se da también una falta de ambición; frente a la falta de ambición, la ambición; y frente a ambas, ya una ya otra. Lo mismo parece ocurrir con las demás virtudes; pero los extremos parecen opuestos entre sí, porque el término medio no tiene nombre.

5. *La mansedumbre*

La mansedumbre es un término medio respecto de la ira; pero, como el medio mismo, carece de nombre, y casi lo mismo ocurre con los extremos, aplicamos la mansedumbre a ese medio, aunque se inclina hacia el defecto, que carece también de nombre. El exceso podría llamarse irascibilidad; pues la pasión es la ira, pero las causas son muchas y diversas. Así pues, el que

se irrita por las cosas debidas y con quien es debido, y además como y cuando y por el tiempo debido, es alabado. Éste sería manso, si la mansedumbre fuese justamente alabada; porque el que es manso quiere estar sereno y no dejarse llevar por la pasión, sino encolerizarse en la manera y por los motivos y por el tiempo que la razón ordene. Pero parece, más bien, pecar por defecto, ya que el manso no es vengativo, sino, por el contrario, indulgente. El defecto, ya se trate de una incapacidad por encolerizarse o de otra cosa, es censurado. Pues los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera que deben o cuando deben o con los que deben, son tenidos por necios. Un hombre así parece ser insensitivo y sin padecimiento, y, al no irritarse, parece que no es capaz tampoco de defenderse, pero es servil soportar la afrenta o permitir algo contra los suyos.

El exceso puede ocurrir con respecto a todas estas calificaciones, es decir, con quienes no se debe, por motivos indebidos, más de lo debido, antes y por más tiempo de lo debido; pero no todos estos errores pertenecen a la misma persona, ya que no es posible, pues el mal se destruye incluso a sí mismo, y cuando se presenta en su integridad es insoportable. Así, los irascibles se encolerizan pronto, con quienes no deben, por motivos que no deben y más de lo que deben, pero se apaciguan pronto, y esto es lo mejor que tienen. Esto les ocurre, porque no contienen su ira, sino que se desquitan abiertamente a causa de su impulsividad, y luego se aplacan. Los coléricos son excesivamente precipitados y se irritan contra todo y por cualquier motivo, de ahí su nombre [85]. Los amargados son difíciles de calmar y se irritan durante mucho tiempo, porque contienen su coraje. Éste cesa cuando se desquitan, pues

---

[85] En el texto, *akrócholoi*, de *ákros* «extremo» y *cholḗ* «bilis».

la venganza pone fin a la ira, produciendo placer en vez de dolor. Pero si esto no ocurre, conservan su pesadumbre, pues al no manifestarse, nadie intenta aplacarlos, y requiere mucho tiempo digerir la colera en uno mismo. Estas gentes son las personas más molestas para sí mismos y para sus seres más queridos. Y llamamos difíciles a los que se incomodan por motivos indebidos, y más de lo debido o por demasiado tiempo, y no se reconcilian sin vengaza o castigo.

A la mansedumbre oponemos, más bien, el exceso, pues es más frecuente (ya que el vengarse es más humano), y los intransigentes son peores para la convivencia. Lo que dijimos antes resulta también claro por estas consideraciones. No es fácil, en efecto, especificar cómo, con quiénes, por qué motivos y por cuánto tiempo debemos irritarnos, ni tampoco los límites dentro de los cuales actuamos rectamente o pecamos. El que se desvía poco, ya sea hacia el exceso o hacia el defecto, no es censurado, y a veces alabamos a los que se quedan cortos y los llamamos sosegados, y a los que se irritan, viriles, considerándolos capaces de mandar a otros. No es fácil establecer con palabras cuánto y cómo un 1126b
hombre debe desviarse para ser censurable, pues el criterio en estas materias depende de cada caso particular y de la sensibilidad. Pero, al menos, una cosa es clara, que la disposición intermedia, de acuerdo con la cual nos irritamos con quienes debemos, por los motivos debidos, como debemos y, así, con las otras calificaciones, es laudable, y que los excesos y defectos son reprensibles: poco, si son débiles; más si ocurren en un grado más elevado, y muy mucho, si en un grado muy elevado. Es evidente, pues, que debemos mantenernos en el término medio.

Quedan, pues, tratados los modos de ser referentes a la ira.

6. *La amabilidad*

En las relaciones sociales, es decir, en la convivencia y en el intercambio de palabras y de acciones, unos hombres son complacientes: son los que todo lo alaban para agradar, y no se oponen a nada, creyéndose en la obligación de no causar molestias a aquellos con quienes se encuentran; otros, por el contrario, a todo se oponen, y no preocupan lo más mínimo de no molestar; son los llamados descontentadizos y pendencieros. Es claro que estos modos de ser son censurables y que el modo de ser intermedio es laudable, y, de acuerdo con él, aceptaremos lo debido y como es debido, y rechazaremos, análogamente lo contrario. Ningún nombre se ha dado a este modo de ser, pero se parece, sobre todo, a la amistad. En efecto, si añadimos el cariño al hombre que tiene este modo de ser intermedio, tendremos lo que llamamos un buen amigo. Pero este modo de ser se distingue de la amistad por no implicar pasión ni afecto hacia los que trata, ya que no es por amor u odio por lo que lo toma todo como es debido, sino por ser un hombre de tal carácter. Pues actuará de igual manera con los desconocidos y con los conocidos, con los íntimos y con los que no lo son, pero, en cada caso, como es adecuado, pues uno no debe mostrar el mismo interés por los íntimos que por los extraños ni causarles penas semejantes.

En general, pues, cabe decir, por una parte, que este hombre tratará con los demás como es debido, y, por otra, que, para no molestar o complacer, hará sus cálculos mirando a lo noble y a lo útil. Pues parece que su objeto son los placeres y molestias que ocurren en las relaciones sociales: así, si fuera, a su juicio, innoble o perjudicial dar gusto, rehusará hacerlo y preferirá disgustar; y si una acción va a causar daño y no peque-

ña inconveniencia, mientras la contraria va a producir una pequeña molestia, no aceptará la primera, sino que demostrará su disconformidad. Su conducta con los hombres de posición elevada y con el vulgo será diferente, y así, también, con los más o menos conocidos; igualmente, con respecto a las demás diferencias. Dará 1127a
a cada uno lo que se le debe, prefiriendo el complacer por sí mismo, evitando el molestar y atendiendo a las consecuencias, si son más importantes, esto es, lo bueno y lo conveniente, y, en vista de un gran placer futuro, causará alguna pequeña molestia.

Tal es el hombre que tiene el modo de ser intermedio, pero no ha recibido nombre. De los que procuran complacer, el que aspira a ser agradable, pero no por otra cosa, es obsequioso; el que lo hace para obtener alguna utilidad de dinero o de lo que se adquiere por dinero, es adulador, y, como ya hemos dicho, el que disgusta a todos es llamado descontentazido y pendenciero. Los extremos parecen opuestos el uno al otro, porque el término medio no tiene nombre.

7. *La sinceridad*

El término medio de la jactancia y el de la ironía tienen como objeto casi las mismas cosas, y tampoco tienen nombre. No estará mal examinar también estos modos de ser, pues conoceremos mejor lo referente al carácter, si discutimos cada caso, y estaremos más convencidos de que las virtudes son modos de ser intermedios, después de haber visto que es así en todos los casos. En la convivencia hemos hablado ya de los que tratan a las personas para agradar o desagradar; vamos a hablar ahora, igualmente, de los que son verdaderos o falsos, tanto en sus palabras como en sus acciones y pretensiones.

Pues bien, el jactancioso se cree que es el que pretende reputación en cosas que no le pertenecen, o en mayor medida de lo que le pertenece, mientras que el irónico niega lo que le pertenece o le quita importancia. El término medio, contemplando la situación como es, parece ser un hombre sincero[86], tanto en su vida como en sus palabras, que reconoce que posee lo que tiene, ni más ni menos. Cada una de estas cosas puede hacerse a causa de algo o no. Y todo hombre, si no actúa con vistas a alguna cosa, lo que dice, hace y vive se corresponde con su carácter. La falsedad en sí misma es vil y reprensible, mientras que la verdad, noble y laudable. Así, también, el hombre sincero, que es un término medio, es laudable, y los falsos son, ambos, reprensibles, pero más el jactancioso.

1127b Hablemos de ambos, empezando por el veraz. No nos referimos al hombre que es verdadero en sus contratos, ni en las cosas que atañen a la justicia o a la injusticia (pues esto sería propio de otra virtud), sino a aquel que, cuando nada de esto está en juego, es verdadero en sus palabras y en su vida, simplemente porque tiene tal carácter. Tal hombre parecería ser un hombre íntegro. Pues el que ama la verdad y la dice cuando da lo mismo decirla o no, la dirá aún más cuando no da lo mismo, pues evitará la falsedad como algo vergonzoso, una cosa que evitaba por sí mismo. Tal hombre merece ser alabado. Y se inclina, más bien, a atenuar la verdad, lo cual parece de mejor gusto, porque las exageraciones son odiosas.

El que pretende más de lo que le corresponde sin razón alguna, parece un hombre vil (pues, de otro mo-

---

[86] El término griego *authékastos* ha sido diversamente interpretado: para unos (Brunet, Rackham, Dirlmeier), significa «el hombre que llama a las cosas por su nombre»; para otros (Stewart, Wilpert), «el hombre que se muestra tal cual es».

do, no se complacería en la falsedad), pero, evidentemente, es más vanidoso que malo. Si lo hace por alguna razón, ya se trate de gloria u honor, como un jactancioso, no es muy reprensible; pero si lo hace por dinero o por algo para obtener dinero, es más vergonzoso (el ser jactancioso no está en la capacidad, sino en la intención; pues se es jactancioso en virtud de un modo de ser por tener una cierta cualidad; como también es embustero el que se complace en la mentira misma o aspira a la gloria o a la ganancia). Así pues, los que son jactanciosos por amor a la gloria se atribuyen cualidades que logran alabanzas o felicitaciones; los que lo son por amor a la ganancia se atribuyen dotes de utilidad al prójimo cuya inexistencia puede ocultarse, como adivino, sabio o médico. Por ello, la mayoría de los hombres fingen cosas tales, y se jactan de ellas, pues poseen las cualidades mencionadas.

Los irónicos, que minimizan sus méritos, tienen, evidentemente, un carácter más agradable, pues parecen hablar así no por bueno, sino para evitar la ostentación. Éstos niegan, sobre todo, las cualidades más reputadas, como hacía Sócrates. A los que niegan poseer cualidades pequeñas y manifiestas se les llama hipócritas y son más despreciables; y, en ocasiones, parece ser jactancia, como es el caso del vestido laconio [87], pues no sólo es jactancia el exceso, sino la negligencia exagerada. En cambio, los que usan con moderación la ironía, ironizando en cosas que no saltan demasiado a la vista o no son manifiestas, nos resultan agradables. El jactancioso parece, pues, ser opuesto al veraz, ya que es peor ⟨ que el irónico ⟩.

---

[87] Aristóteles quiere decir que el vestido espartano, a pesar de su sencillez, era una jactancia comparado con el endurecimiento corporal.

8. *La agudeza*

Puesto que en la vida hay también momentos de descanso, en los que es posible la distracción con bromas, parece que también aquí se da una relación social en la que se dice lo que se debe y como se debe y se escu-
1128a cha lo mismo. Y habrá, igualmente, diferencia con respecto a lo que se hable o se escuche. Y es evidente que, tratándose de esto, hay un exceso y un defecto del término medio. Pues bien, los que se exceden en provocar la risa son considerados bufones o vulgares, pues procuran por todos los medios hacer reír y tienden más a provocar la risa, que a decir cosas agradables o a no molestar al que es objeto de sus burlas. Por el contrario, los que no dicen nada que pueda provocar la risa y se molestan contra los que lo consiguen, parecen rudos y ásperos. A los que divierten a los otros decorosamente se les llama ingeniosos, es decir, ágiles de mente, pues tales movimientos se consideran notas de carácter, y lo mismo que juzgamos a los cuerpos por sus movimientos, lo hacemos también con el carácter. Como lo risible es lo que predomina y la mayoría de los hombres se complacen en las bromas y burlas más de lo debido, también a los bufones se les llama ingeniosos y se les tiene por graciosos. Pero que difieren unos de otros y en no pequeña medida es evidente por lo que hemos dicho.

Al modo de ser intermedio pertenece también el tacto. Es propio del que tiene tacto decir y oír lo que conviene a un hombre distinguido y libre; hay, pues, bromas en el decir y en el escuchar que convienen a tal hombre, pero las bromas del hombre libre difieren de las del hombre servil, y las del educado de las del que no tiene educación. Puede verse esta diferencia en las co-

medias antiguas y en las nuevas [88]: pues, en las primeras, lo cómico era el lenguaje obsceno, y en las segundas, la suposición; estas cosas difieren no poco en relación con el decoro. ¿Debemos, entonces, definir al buen gracioso como un hombre que dice cosas que no son impropias de un hombre libre, o como un hombre que no molesta o, incluso, divierte al que lo oye? ¿Pero esta definición no es más bien indefinida? Lo odioso y lo agradable, en efecto, son distintos para las distintas personas. Pero tales son las cosas que escuchará, pues las burlas que hace son las mismas que soportará oír. Mas no lo dirá todo, porque la burla es una especie de insulto y los legisladores prohíben ciertos insultos; quizá deberían también prohibir ciertas burlas.

El que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio ya sea llamado hombre de tacto o ingenioso.

El bufón, por otra parte, es víctima de su bromear, y no se respetará a sí mismo ni a los demás, si puede hacer reír, aún diciendo cosas que ningún hombre de buen gusto diría y algunas que ni siquiera escucharía.

El patán es inútil para estas relaciones sociales, pues 1128b
no contribuye a ellas y todo lo lleva a mal; y el descanso y la diversión parecen ser indispensables para la vida.

En la vida, pues, hay tres términos medios, ya discutidos, todos ellos relativos a ciertas clases de palabras y acciones. Se distinguen en que uno se refiere a la verdad y los otros dos a lo agradable. De los que se refieren al placer, el uno se da en las bromas y el otro en otro género de vida.

---

88 La distinción aristotélica no coincide con la que establecieron los gramáticos griegos. Aquí, «nueva» equivale a lo que conocemos por «comedia media».

9. *El pudor y la vergüenza*

No debe hablarse del pudor como de una virtud, pues se parece más a una pasión que a un modo de ser [89]. En todo caso, se lo define como una especie de miedo al desprestigio y equivale a algo parecido al miedo al peligro: así, los que sienten vergüenza se ruborizan, y los que temen la muerte palidecen. Ambos (el pudor, la vergüenza) parecen ser, de alguna manera, afecciones corporales, y esto parece más propio de la pasión que del modo de ser.

Ahora bien, la pasión no se adapta a todas las edades, sino sólo a la juventud. Creemos que los jóvenes deben ser pudorosos, porque, como viven de acuerdo con la pasión, yerran muchas veces, pero son refrenados por el pudor; y alabamos a los jóvenes pudorosos; pero nadie alabaría a un viejo que fuera vergonzoso, pues no creemos que deba hacer nada por lo que tenga que avergonzarse. Tampoco la vergüenza es propia del hombre distinguido, si es verdad que se siente vergüenza de las malas acciones (tales acciones, en efecto, no deben cometerse, y nada importa que sean, en verdad, vergonzosas o que lo sean en la opinión de los hombres: en ninguno de los casos deben cometerse, para no tener que avergonzarse), y ser de tal índole como para realizar una acción vergonzosa es propio de un hombre malo. Y es absurdo creer que, porque uno sienta vergüenza cuando realiza una acción de esta clase, es un hombre distinguido; pues el pudor acompaña a las acciones voluntarias, y el hombre distinguido jamás comete voluntariamente acciones vergonzosas. La vergüenza, sin embargo, podría ser buena en hipótesis: si alguien hi-

[89] Para Aristóteles, el pudor no es una virtud, sino un justo medio en la pasión, una *mesótēs pathetikḗ*.

ciera tal cosa, se avergonzaría; pero, esto no se aplica a las virtudes. Y si la desvergüenza es mala, y lo mismo el no tener reparo en cometer acciones vergonzosas, no por eso es bueno avergonzarse por hacerlas. La continencia tampoco es una virtud, sino una mezcla; pero esto será mostrado más adelante.

Ahora hablemos de la justicia.

LIBRO V

Examen de las virtudes éticas (Cont.)

1. *Naturaleza de la justicia y de la injusticia*

1129a Con relación a la justicia y a la injusticia, debemos considerar a qué clase de acciones se refieren, cuál es el término medio de la justicia y entre qué extremos lo justo es término medio y nuestra investigación se hará de acuerdo con el método empleado en lo que precede [90].

Pues bien, observamos que todos los hombres, cuando hablan de la justicia, creen que es un modo de ser por lo cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo; y de la misma manera, respecto de la injusticia, creen que es un modo de ser por el cual obran injustamente y quieren lo injusto. Por tanto, pongamos nosotros por fundamento estas cosas a modo de boceto. Pues la índole de las ciencias y facultades no es la misma que la de los modos

[90] Es decir, el método que ha sido aplicado en la exposición de las otras virtudes éticas y que consiste en precisar rigurosamente el sentido de las palabras. Aquí, más que en parte alguna, se impone dicho método, por las implicaciones que entrañan los diversos significados que, para Aristóteles, tienen las palabras «justicia» y «justo».

de ser. Una facultad y una ciencia parecen ser las mismas para los contrarios [91], pero un modo de ser contrario no lo es de sus contrarios; por ejemplo, de la salud sólo surgen cosas saludables, pero no las contrarias, y, así, decimos que un hombre anda saludablemente cuando anda como lo hace el que está sano.

Muchas veces se conoce un modo de ser por su contrario, pero muchas veces también se conocen los modos de ser por las cosas en las cuales se dan; de este modo, si la disposición buena es manifiesta, la mala también se hace manifiesta, y la buena disposición se conoce por las cosas que están en buena condición, y éstas por aquélla. Así, si la buena condición es la firmeza de carne, es necesario que la mala sea la flojedad de carne, y lo que produzca firmeza en la carne será favorable para la buena condición. Se sigue, por lo general, que si un término tiene muchos significados, el contrario también los tendrá; por ejemplo, si lo justo, también lo injusto. Ahora bien, parece que la justicia y la injusticia tienen varios significados, pero por ser estos próximos, su homonimia pasa inadvertida y no es tan clara como en los casos en los cuales el sentido está alejado; así ocurre, por ejemplo, con el término equívoco «llave», que significa la clavícula del cuello de los animales, pero también el instrumento para cerrar las puertas (pues aquí la diferencia observada es grande).

Vamos a considerar los diversos sentidos de la palabra «injusto». Parece que es injusto el transgresor de 1129b
la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también el equitativo. De ahí que lo justo

[91] Ya que en una ciencia caben los contrarios. Así, la filosofía trata del ser y del no ser; la aritmética, de los números pares e impares; la medicina, de la salud y de la enfermedad. En cambio, las disposiciones éticas se limitan a un contrario: así, por ejemplo, un hombre justo está dispuesto a hacer cosas justas, pero no injustas.

sea lo legal y lo equitativo, y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo. Puesto que el injusto es también codicioso, estará en relación con los bienes, no todos sino con aquellos referentes al éxito y al fracaso, los cuales, absolutamente hablando, son siempre bienes, pero para una persona particular no siempre. Los hombres los piden a los dioses y los persiguen, pero no deben hacerlo, sino pedir que los bienes absolutos sean también bienes para ellos, y escoger los que son bienes para ellos. El injusto no siempre escoge la parte mayor, sino también la menor cuando se trata de males absolutos; pero, como parece que el mal menor es también, en cierto modo, un bien, y la codicia lo es de lo que es bueno, parece, por esta razón, codicioso. Y no es equitativo, pues este término es inclusivo y es común a ambos.

Puesto que el transgresor de la ley era injusto y el legal justo, es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo [92], pues lo establecido por la legislación es legal y cada una de estas disposiciones decimos que es justa. Pero las leyes se ocupan de todas las materias, apuntando al interés común de todos o de los mejores, o de los que tienen autoridad, o a alguna otra cosa semejante; de modo que, en un sentido, llamamos justto a lo que produce o preserva la felicidad o sus elementos para la comunidad política. También la ley ordena hacer lo que es propio del valiente, por ejemplo, no abandonar el sitio, ni huir ni arrojar las armas; y lo que es propio del moderado, como no cometer adulterio, ni insolentarse, y lo que es propio del apacible, como no dar golpes ni hablar mal de nadie; e, igualmente, lo que es propio de las demás virtudes y formas de maldad, mandando lo uno y prohibiendo lo otro, rectamente

[92] Aristóteles introduce una modificación a la tesis tradicional que identificaba lo legal y lo justo: la conformidad con la ley es justa, pero en cierto modo solamente.

cuando la ley está bien establecida, y peor cuando ha sido arbitrariamente establecida. Esta clase de justicia es la virtud cabal, pero con relación a otra persona y no obsolutamente hablando. A causa de esto, muchas veces, la justicia parece la más excelente de las virtudes y que «ni el atardecer ni la aurora son tan maravillosos»[93], y, para emplear un proverbio, «en la justicia están incluidas todas las vírtudes»[94]. Es la virtud en el más cabal sentido, porque es la práctica de la virtud perfecta, y es perfecta, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con los otros y no sólo consigo mismo. En efecto, muchos son capaces de usar la virtud en lo propio y no capaces en lo que respecta a otros; por esta razón, el dicho de Bías[95] parece verdadero, cuando dice «el poder mostrará al hombre»; pues el gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad. Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero. El peor de los hombres es, pues, el que usa de maldad consigo mismo y sus compañeros; el mejor, no el que usa de virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil. Esta clase de justicia, entonces, no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, y la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio total. Qué diferencia hay entre la virtud y esta clase de justicia, está claro por lo que hemos dicho. Es, en efecto, lo mismo, pero su esencia no es la misma, sino que, en cuanto que está en relación con otro, es justicia, pe-

---

[93] Según un escoliasta, sería cita de una tragedia perdida de EURÍPIDES, *Melanipo* (NAUCK, fr. 486).

[94] TEOGNIS, 147.

[95] Uno de los Siete Sabios. El mismo pensamiento lo expone Creonte en la *Antígona* de SÓFOCLES (vv. 175-77).

ro, en cuanto que es un modo de ser de tal índole, es, de forma absoluta, virtud.

2. *Justicia universal y justicia particular*

Estamos investigando la justicia, que es parte de la virtud, pues existe tal género de justicia, como hemos dicho, y, de la misma manera, investigamos la injusticia como parte del vicio. Un indicio de su existencia es el hecho de que el que práctica los otros vicios es injusto, pero no codicia nada; tal, por ejemplo, el que arroja el escudo por cobardía o habla mal porque tiene un mal carácter o no socorre con su dinero por avaricia; y, cuando se codicia, no se actúa, muchas veces, de acuerdo con ninguno de estos vicios, ni tampoco de todos ellos, sino guiado por cierta maldad (pues lo censuramos) e injusticia. Existe, pues, una clase de injusticia que es una parte de la total, y una forma de ser injusto que es una parte de ser injusto integral, o sea del que 〈viola〉 la ley. Además, si uno comete adulterio por ganar dinero y lo recibe, mientras que otro lo hace pagando dinero y sufriendo castigo por su concupiscencia, éste será considerado por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso. Es evidente que, en este caso, por causa de lucro. Además, todas las otras acciones injustas siempre son atribuidas a una u otra forma de vicio: por ejemplo, si uno comete adulterio, a la licencia; si abandona al compañero en la batalla, a la cobardía; si uno golpea, a la ira; en cambio, el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio, sino a la injusticia [96]. De suerte que es evidente que, al

[96] Así se establece una correspondencia perfecta entre la injusticia particular y los otros vicios: cometer un adulterio, licencia; abandonar al compañero en la batalla, cobardía; golpear a alguien, ira; intentar obtener un lucro, injusticia particular.

lado de la injusticia total, hay una parcial sinónima de ella, pues su definición está dentro del mismo género; ambas, pues, tienen la fuerza de ser definitivas con relación al prójimo, pero una tiene por objeto el honor o el dinero o la seguridad o algo que incluya todo esto (si tuviéramos un solo nombre para designarlo), y tiene por móvil el placer que procede de la ganancia, mien- 1130b
tras que la otra se refiere a todo cuanto interesa al hombre virtuoso.

Es evidente, pues, que existen varias clases de justicia, y que, junto a la virtud total, hay otras. Vamos a investigar cuáles son y de qué clase. Hemos definido lo injusto como lo ilegal y desigual, y lo justo como lo legal y equitativo. Pues bien, la injusticia de la que antes hemos hablado es la ilegal, y así como lo desigual y lo ilegal no son lo mismo sino distintos, tal cual lo es la parte del todo (pues todo lo desigual es ilegal, pero no todo lo ilegal es desigual), tampoco lo injusto y la injusticia son lo mismo, sino que difieren entre sí, el uno como parte y el otro como todo; igualmente, esta injusticia es parte de la justicia total —como la justicia particular es una parte de la integral. Así pues, hay que hablar de la justicia parcial y de la injustica parcial, y de la misma manera, de lo justo y de lo injusto. Dejemos, pues, la justicia y la injusticia orientadas a la virtud total, consistiendo una de ellas en el ejercicio de la virtud total para con el prójimo, y la otra ⟨en el ejercicio⟩ de la maldad. Es evidente, también, cómo deben definirse lo justo y lo injusto correspondientes; pues, de hecho, la gran mayoría de las prescripciones legales se desprenden de la virtud total, por que la ley manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe vivir según todos los vicios. Y los factores capaces de producir la virtud total son todas las disposiciones que la legislación prescribe para la educación cívica. Respecto de la educación individual, que hace al hombre bueno

absolutamente, determinaremos luego si pertenece a la política o a otra ciencia, pues, quizá, no sea lo mismo en cada caso ser hombre bueno y ser buen ciudadano[97].

Una especie de justicia particular y de lo justo correspondiente es la que se aplica en la distribución de honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad (pues, en estas distribuciones, uno puede tener una parte igual o no igual a otro), y otra especie es la que establece los tratos en las relaciones entre individuos. Esta última tiene dos partes, pues los tratos son voluntarios e involuntarios. Los voluntarios son tratos tales como los de compra, venta, préstamo de dinero, fianza, usufructo, depósito, alquiler (y se llaman voluntarios, porque son iniciados voluntariamente); de los involuntarios, unos son llamados clandestinos, como el hurto, adulterio, envenenamiento, prostitución, seducción de esclavos, asesinato, falso testimonio, y otros son violentos, como el ultraje, el encarcelamiento, el homicidio, el robo, la mutilación, la difamación y el insulto[98].

[97] Frente a la educación pública que tiene como finalidad formar ciudadanos útiles a la sociedad, la educación privada tiene como tarea hacer al hombre íntegro, asegurándole el completo desarrollo de las facultades morales. Como demostrará luego el autor, incumbe a la política dirigir la educación completa del ciudadano, asignándole, así, a esta ciencia un elevado cometido.

[98] Establece aquí Aristóteles una división de la justicia particular en distributiva y correctiva. La distributiva se basa en la proporción geométrica; la correctiva, en la aritmética; la primera preside todo cambio o repartición de bienes, la segunda sólo interviene para corregir las desigualdades que pueden viciar los cambios. En la justicia correctiva, los tratos pueden ser voluntarios o involuntarios, y éstos, a su vez, pueden tener como causa el fraude o la violencia.

3. *Justicia distributiva*

Puesto que el injusto es desigual y lo injusto es desigual, es evidente que existe un término medio de lo desigual, y éste es lo igual, porque en toda acción en la que existe lo más y lo menos se da también lo igual. Así pues, si lo injusto es desigual, lo justo es igual, lo cual, sin necesidad de argumentos, todos lo admiten. Y puesto que lo igual es un término medio, lo justo será también un término medio. Ahora, lo justo depende al menos de dos cosas. De acuerdo con ello, necesariamente, lo justo será un término medio e igual en relación con algo y con algunos. Como término medio, lo será de unos extremos (es decir, de lo más y lo menos); como igual, respecto de los términos, y como justo, en relación con ciertas personas. Por tanto, lo justo deberá requerir, por lo menos, cuatro términos: pues, aquellos para quienes es justo son dos, y las cosas en las que reside también son dos. Y la igualdad será la misma en las personas y en las cosas, pues la relación de unas y otras es la misma; en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales. De ahí que se susciten disputas y acusaciones, cuando aquellos que son iguales no tienen o reciben partes iguales y cuando los que no son iguales tienen y reciben partes iguales. Y esto está claro por lo que ocurre con respecto al mérito [99]; pues to-

---

[99] En el texto, *kat' axían.* Como dice Schmidt, comentando este pasaje, existe igualdad proporcional, cuando los bienes distribuidos son adecuados al valor del receptor. Los demócratas ven el valor del ciudadano en la libertad: todos los ciudadanos son libres, o sea, iguales, y, por ello, consideran como adecuadas las partes iguales. Si la medida de los valores es la riqueza, la nobleza de nacimiento (principios oligárquicos), la inteligencia y el rendimiento (aristocracia), la proporción consistirá en graduar la distribución de los bienes de acuerdo con los grados de riqueza, nobleza, etc. (ARISTÓTELES, *Nikomachische*

dos están de acuerdo que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con ciertos méritos, pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los demócratas lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o nobleza, y los aristócratas en la virtud.

Lo justo, entonces, es un especie de proporción (y la proporción es una propiedad no meramente de números, con unidades abstractas, sino del número en general)[100]. La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos. Claramente, la proporción discreta requiere cuatro términos; pero también la continua, porque se sirve de uno de ellos como de dos y lo menciona dos veces: por ejemplo, A es a B como B es a C. El término B se menciona dos veces, de ahí que si B se pone dos veces, los términos
1131b de la proporción son cuatro. También lo justo requiere, por lo menos, cuatro términos y la razón es la misma, pues son divididos de la misma manera, como personas y como cosas. De acuerdo con ello, lo que el término A es al B, así lo será el C al D, y viceversa, lo que el A es al C, así el B al D, de modo que el total (A + C) será referido al total (B + D). Esto es lo que la distribución combina, y si la disposición es ésta, la combinación es justa. Por tanto, la unión del término A con el C y del B con el D constituyen lo justo en la distribución, y esta justicia es un término medio en la proporción, porque lo proporcional es un término medio y lo justo es proporcional. Los matemáticos llaman a tal proporción geométrica; en efecto, en la proporción geométrica, el todo está, con respecto al todo, en la misma rela-

---

Ethik, intr. y trad. de F. DIRLMEIER, y notas de E. A. SCHMIDT, Stuttgart, 1980, pág. 323).

[100] Después de demostrar que la justicia distributiva implica cuatro términos, pasa, ahora, Aristóteles a la consideración de que es necesaria una cierta proporción entre estos términos. Proporción directa es aquella en la que los cuatro términos son diferentes; proporción continua es la que tiene los mismos términos medios.

ción que cada parte con respecto a cada parte. Pero esta proporción no es continua, porque ningún término numéricamente uno puede representar la persona y la cosa.

Lo justo, entonces, es la proporción, y lo injusto lo que va contra la proporción. Un término es mayor y otro menor, como ocurre también en la práctica; pues el que comete la injusticia tiene una porción excesiva de bien y el que la padece, demasiado pequeña. Tratándose de lo malo ocurre al revés, pues el mal menor, comparado con el mayor, se considera un bien, ya que el mal menor se prefiere al mayor, y lo preferible es un bien, y cuanto más preferible, mayor.

Ésta es, pues, una especie de justicia.

4. *Justicia correctiva*

Nos queda por considerar la justicia correctiva, que tiene lugar en los tratos mutuos, tanto voluntarios como involuntarios. Esta forma de lo justo es distinta a la anterior. En efecto, la justicia distributiva de los bienes comunes es siempre conforme a la proporción establecida arriba, pues, incluso si la distribución se hace de riquezas comunes, se hará de acuerdo con la misma proporción que la existente entre las cantidades aportadas por los compañeros; y la injusticia que se opone a esta clase de justicia es una violación de la proporción. En cambio, en las relaciones entre individuos, lo justo es, sin duda, una igualdad y lo injusto una desigualdad, pero no según aquella proporción, sino según 1132a
la aritmética [101]. No importa, en efecto, que un hombre

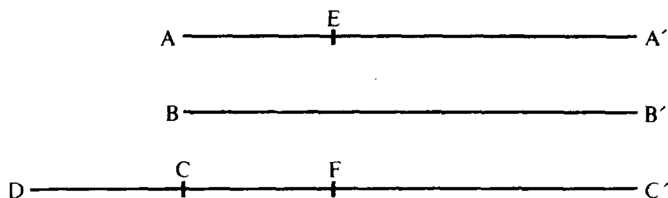
[101] La proporción aritmética de dos magnitudes es la mitad de su suma: $\frac{a + b}{2}$; la proporción geométrica, en cambio, es del tipo: 2 : 4 :: 4 : 8.

bueno haya despojado a uno malo o al revés, o que un hombre bueno o malo hayan cometido un adulterio: la ley sólo mira a la naturaleza del daño y trata ambas partes como iguales, al que comete la injusticia y al que la sufre, al que perjudica y al perjudicado. De suerte que el juez intenta, igualar esta clase de injusticia, que es una desigualdad; así, cuando uno recibe y el otro da un golpe, o uno mata y otro muere, el sufrimiento y la acción se reparten desigualmente, pero el juez procura igualarlos con el castigo quitando de la ganancia [102]. Aunque a veces no sea la palabra apropiada, se puede en estos casos hablar, en general de ganancia (por ejemplo, refiriéndose al que ha dado un golpe) y de pérdida (refiriéndose a la víctima); pero, cuando esta clase de daño se mide, decimos que uno gana y otro pierde. De suerte que lo igual es un término medio entre lo más y lo menos, y la ganancia y la pérdida son más y menos en sentido contrario, porque la ganancia es el bien mayor o el mal menor, y la pérdida lo contrario. El término medio de éstos era lo igual, lo cual decimos que es lo justo, de modo que la justicia correctiva será el término medio entre la pérdida y la ganancia. Es por esto por lo que aquellos que discuten recurren al juez, y el acudir al juez es acudir a la justicia, porque el juez quiere ser como una personificación de la justicia; se busca al juez como término medio y algunos llaman a los jueces mediadores, creyendo que si alcanzan lo intermedio se alcanzará justicia. Por tanto, la justicia es un término medio, puesto que lo es el juez. El juez restablece la igualdad, y es como si de una línea dividida en segmentos desiguales quitara del mayor el trozo que excede de la mitad y lo añadiera al segmento menor. Cuando

[102] Si dos personas, A y B, valen como iguales, y A ejerce una injusticia sobre B quitándole una cosa *c*, se ha roto el equilibrio inicial y sólo puede establecerse devolviendo *c* a B.

el todo se divide en dos partes, se dice que cada una tiene lo suyo siempre que ambas sean iguales, y lo igual sea el término medio entre lo mayor y lo menor según la proporción aritmética. Por esto, se llama justo, por que es una división en dos mitades, como si dijera «dividido en dos mitades», y el juez «uno que divide en dos mitades». Porque si se quita una unidad de dos cosas iguales y se añade a la otra, la segunda excederá a la primera en dos unidades, ya que, si se quitara a la una y no se añadiera a la otra, ésta excedería a la primera sólo en una unidad. Por tanto, excede a la mitad en uno, y la mitad excede a la parte disminuida en una unidad. Así, entonces, sabremos qué es lo que se 1132b
debe quitar al que tiene más y qué al que tiene menos, y esta cantidad es la que debe quitarse del mayor.

Sean las líneas AA', BB' y CC', iguales entre sí; quítese de la línea AA' el segmento AE, y añádase a la línea CC' el segmento CD, de modo que la línea entera DCC' exceda a la línea EA' en los segmentos CD y CF; excederá, entonces, a la línea BB' en el segmento CD.



Los términos «ganancia» y «pérdida» proceden de los cambios voluntarios, pues a tener más de lo que uno poseía se le llama ganar y a tener menos de lo que tenía al principio, perder, y lo mismo en el comprar, en el vender y en todos los otros cambios que la ley permite; y cuando dos partes no tienen ni más ni menos sino lo mismo que tenían, se dice, entonces, que tienen lo que pertenece a cada uno y que ni pierden ni ganan.

De modo que lo justo es un término medio entre una especie de ganancia y de pérdida en los cambios no voluntarios y ⟨consiste en⟩ tener lo mismo antes que después.

5. *La justicia y la reciprocidad*

Algunos creen también que la reciprocidad es, sin más, justa, como decían los pitagóricos, que definían, simplemente, la justicia como reciprocidad. Pero la reciprocidad no se compagina ni con la justicia distributiva ni con la correctiva, aunque se quiere interpretar en favor de esta identificación la justicia de Radamantis:

Si el hombre sufriera lo que hizo, habría recta justicia[103]

Muchas veces, en efecto, están en desacuerdo. Por ejemplo, si un magistrado golpea a uno, no debe, a su vez, ser golpeado por éste, pero si alguien golpea a un magistrado, no sólo debe ser golpeado, sino también castigado. Hay aquí, además, una gran diferencia entre lo voluntario y lo involuntario. Sin embargo, en las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad. Pues es por una acción recíprocamente proporcionada por lo que la ciudad se mantiene unida. En efecto, los hombres buscan, o devolver mal por mal (y si no pueden, les parece una esclavitud), o bien por bien, y si no, no hay intercambio, y es por el intercambio por lo que se mantienen

103 Radamantis, hermano de Minos, rey de Creta, tenía fama de justo (cf. Platón, *Leyes* I 625a). El hexámetro se encuentra en Hesíodo (Rzack, fr. 174).

unidos. Es por ello por lo que los hombres conceden un prominente lugar al santuario de las Gracias [104], para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud: devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle.

Lo que produce la retribución proporcionada es la unión de términos diametralmente opuestos [105]. Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto debe recibir del zapatero lo que éste hace y compartir con él su propia obra; si, pues, existe en primer lugar la igualdad proporcional, y después se produce la reciprocidad, se tendrá el resultado dicho. Si no, no habrá igualdad y el acuerdo no será posible; pues nada puede impedir que el trabajo de uno sea mejor que el del otro, y es necesarìo, por tanto, igualarlos. Esto ocurre también con las demás artes. Se destruirán, en efecto, si lo que hace el agente, cuanto hace y como lo hace, no lo experimenta el paciente en esa misma medida e índole. Pues una asociación por cambio no tiene lugar entre dos médicos, sino entre un médico y un agricultor, y en general entre personas diferentes y no iguales. Pero es preciso que se igualen y, por eso, todas las cosas que se intercambian deben ser, de alguna manera, comparables. Para esto se ha introducido, la moneda, que es de algún modo, algo intermedio, porque todo lo mide, de suerte que mide también el exceso y el defecto: cuántos pares de sandalias equivalen a una casa o a un determinado alimento. Es preciso, pues, que entre el arquitecto y el zapatero haya la misma relación que hay entre una cantidad de zapatos y

[104] Las tres Gracias, dispensadoras de todo lo humano. Quizá, Aristóteles aluda al número tres, ya que un beneficio, para ser perfecto, debe ser *hecho*, *recibido* y *devuelto*.

[105] Aristóteles va a explicarnos la diferencia que existe entre la reciprocidad proporcional y la justicia distributiva. La misma diferencia la encontramos también en la *Ética Eudemia* (IV 10, 1224b).

una casa o tal alimento. Pues, de otro modo, no habrá cambio ni asociación. Pero esta proporción no será posible, si los bienes no son, de alguna manera, iguales. Es menester, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio. Pero la moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla[106]. Habrá, por tanto, reciprocidad cuando la igualación en el cambio llegue a ser tal que el agricultor sea al zapatero 1133b como el producto del zapato al del agricultor. Pero nosotros usaremos esta especie de proporción no después del cambio (porque, de otro modo, uno de los extremos tendrá ambos excesos), sino cuando ambas partes tengan cada uno lo suyo. Y, así, son iguales y capaces de asociación, porque esta igualdad puede realizarse en su caso. Sea A el agricultor, C el alimento que produce, B el zapatero y D su producto una vez igualado a C. Si no fuera posible la reciprocidad, no existiría asociación. Que la necesidad, como una especie de unidad lo mantiene todo unido, está claro por el hecho de que, cuando las dos partes, ya ambas o una sola, no tienen necesidad una de otra, no hacen el cambio como cuando una necesita lo que tiene la otra, por ejemplo, vino o trigo. Debe tener lugar, por tanto, esta ecuación. En cuanto al cambio futuro, si ahora no necesitamos nada, pero podemos necesitar luego, la moneda sirve como garante, porque el que tiene dinero debe poder adqui-

---

106 Una vez más (cf. *Política* I 9, 1257b), se insiste aquí en el carácter ficticio o artificial de la moneda, cuyo valor radica en un acuerdo tácito de los contratantes.

rir. Ahora, la moneda está sujeta a la misma fluctuación, porque no tiene siempre el mismo valor, pero, con todo, tiene una tendencia mayor a permanecer la misma. Por ello, todas las cosas deben tener un precio, porque, así, siempre habrá cambio, y con él asociación de hombres. Así pues, la moneda, como una medida, iguala las cosas haciéndolas conmensurables: no habría asociación, si no hubiese cambio, ni cambio, si no hubiera igualdad, ni igualdad, si no hubiera conmensurabilidad. En realidad, es imposible que cosas que difieran tanto lleguen a ser conmensurables, pero esto puede lograrse suficientemente con la necesidad. Debe existir, entonces, una unidad establecida en virtud de un acuerdo, porque esto hace todas las cosas conmensurables. En efecto, con la moneda todo se mide. Sea A una casa, B diez minas, C una cama. A es la mitad de B, si la casa vale cinco minas o su equivalente; la cama C, es la décima parte de B. Es claro, entonces, cuántas camas valdrán lo mismo que una casa, es decir, cinco. Es evidente que el cambio se haría de este modo antes de existir la moneda. No hay diferencia, en efecto, entre cinco camas por una casa y el precio de cinco camas.

Hemos establecido, pues, qué es lo injusto y lo justo. Definidos éstos, es evidente que la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla; lo primero es tener más, lo segundo tener menos. La justicia es un término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino porque es propia del medio, mientras que la injusticia lo es de los extremos [107]. Y la justicia es una virtud por la cual se dice 113
que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de

[107] A diferencia de las otras virtudes, que se encuentran entre dos vicios, por exceso y por defecto, la justicia no tiene más que un vicio, la injusticia, que puede ser considerada como un exceso.

manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e, igualmente, si la distribución es entre otros dos. Y en lo que respecta a lo injusto, la injusticia es lo contrario ⟨ de la justicia ⟩, esto es, exceso y defecto de lo inútil y lo perjudicial, contra toda proporción. La injusticia es exceso y defecto, en el sentido de que es exceso de lo útil absolutamente con relación a uno mismo, y defecto de lo que es perjudicial; y, tratándose de los demás, en conjunto lo mismo, pero contra la proporción en cualquiera de los casos. Y la acción injusta lo es por defecto si se sufre, por exceso si se comete.

Queda dicho, de esta manera, cuál es la naturaleza de la justicia y de la injusticia, y lo mismo, respecto de lo justo y lo injusto en general.

6. *La justicia política*

Puesto que es posible obrar injustamente sin ser injusto, ¿qué clase de acciones injustas ha de realizar uno para ser injusto con respecto a cada clase de injusticia, por ejemplo, para ser ladrón, adúltero o bandido? ¿O no habrá ninguna diferencia en esto? Porque uno puede cohabitar con una mujer sabiendo quién es, pero no por elección, sino por pasión. De acuerdo con ello, él actúa injustamente, pero no es injusto. Así, uno puede robar sin ser ladrón y cometer adulterio sin ser adúltero, y lo mismo en los demás casos.

Hemos hablado antes de la relación que existe entre la reciprocidad y la justicia; pero no debemos olvidar que lo que buscamos es no sólo la justicia absoluta, sino también la política [108]. Ésta existe, por razón de la

---

[108] Ya que la justicia encuentra su plena realización en el marco de la *pólis*, en donde los ciudadanos deben vivir para la ciudad.

autarquía, en una comunidad de vida entre personas libres e iguales, ya sea proporcional ya aritméticamente. De modo que entre personas que no estén en estas condiciones, no es posible la justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo la justicia en un cierto sentido y por analogía. Pues la justicia supone personas cuyas relaciones están reguladas por una ley, y la ley se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia, pues la justicia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto. Donde hay injusticia hay también acciones injustas (pero no siempre que se dan acciones injustas hay también injusticia), y éstas tienen lugar cuando uno se atribuye más de lo bueno en absoluto y menos de lo malo en absoluto. Por eso, no permitimos que nos mande un hombre, sino la razón, porque el hombre manda en interés propio y se convierte en tirano. El magistrado, al contrario, es el guardián de la justicia, y si de la justicia, también de la igualdad. Y puesto que se considera que no tiene más si en verdad es justo (pues no se atribuye a sí mismo más de lo que es absolutamente bueno, a no ser que sea proporcional a su mérito; por eso se esfuerza para otros y ésta es la razón por la que se dice que la justicia es un bien para el prjimo, como dijimos antes), de ahí que deba dársele una recompensa, y ésta es el honor y la dignidad; y los que consideran esta recompensa insuficiente, se hacen tiranos.

La justicia del amo y la del padre no son las mismas que la de los gobernantes, pero sí semejantes [109]. En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio y la propiedad y del hijo (al menos, hasta

[109] Después de haber definido las condiciones requeridas para la justicia política, Aristóteles menciona varios tipos de justicia que suponen una comunidad, pero una comunidad en la que los miembros *no* son iguales ni libres.

que llega a una edad y se emancipa): son como partes de uno mismo y nadie quiere dañarse a sí mismo. Por eso, no hay injusticias para con uno mismo y, por eso, tampoco hay injusticias ni justicia en el sentido político. Pues esta justicia era de acuerdo con la ley, y existía entre aquellos que tienen ley de un modo natural, es decir, aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia. De ahí que la justicia se aplica más a la mujer que a los hijos o a la propiedad; y ésta es la justicia doméstica, que es distinta de la política.

7. *Justicia natural y legal*

La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida, por ejemplo, que el rescate sea de una mina o que deba sacrificarse una cabra y no dos ovejas, y todas las leyes para casos particulares, como ofrecer sacrificios en honor de Brásidas [110], o las decisiones en forma de decretos. Algunos creen que toda justicia es de esta clase, pues lo que existe por naturaleza es inamovible y en todas partes tiene la misma fuerza, como el fuego que quema tanto aquí como en Persia, mientras que las cosas justas observan ellos que cambian. Esto no es así, aunque lo es en un sentido. Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural. Ahora, de las co-

[110] General espartano muerto en un combate contra los atenienses cerca de Anfípolis, y que fue honrado por los habitantes de esta ciudad con una sepultura y con juegos anuales.

sas que pueden ser de otra manera, está claro cuál es natural y cuál no es natural, sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables. La misma distinción se aplica a los otros casos: así, la mano derecha es por naturaleza la más fuerte, aunque es posible que todos lleguen a ser ambidextros. La justicia fundada 1135a en la convención y en la utilidad es semejante a las medidas, porque las medidas de vino o de trigo no son iguales en todas partes, sino mayores donde se compra y menores donde se vende. De la misma manera, las cosas que son justas no por naturaleza, sino por convenio humano, no son las mismas en todas partes, puesto que tampoco lo son los regímenes políticos, si bien sólo uno es por naturaleza el mejor en todas partes.

Cada una de las cosas justas y legales es como lo universal respecto de lo particular: en efecto, los actos son muchos, pero cada una de aquéllas, siendo universal, es una. Hay una diferencia entre el acto injusto y lo injusto, y el acto justo y lo justo. Lo injusto lo es por naturaleza o por una disposición, y eso mismo, cuando se realiza, es acto injusto, pero antes de ser realizado, aún no lo es, sino sólo injusto. Y lo mismo el acto justo, pero se le llama, más bien, acción justa a la común, y acto de justicia a la reparación de la injusticia. Cada una de estas cosas ha de examinarse luego, la naturaleza y el número de sus formas y la índole de sus objetos.

8. *Justicia y responsabilidad*

Siendo las acciones justas e injustas las que hemos dicho, se realiza un acto justo o injusto cuando esas acciones se hacen voluntariamente; pero cuando se hacen involuntariamente no se actúa ni justa ni injustamente excepto por accidente, pues entonces se hace al-

go que resulta accidentalmente justo o injusto [111]. Pero el acto justo y el injusto se distinguen por su carácter voluntario o involuntario. Cuando el acto injusto es voluntario, uno es censurado y es en estas condiciones una acción injusta; de suerte que la cosa injusta no llegará a ser acción injusta, si no se le añade lo voluntario. Llamo voluntario, como se ha dicho antes, a lo que hace uno estando en su poder hacerlo y sabiendo, y no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace; por ejemplo, a quién golpea, con qué y para qué, y todo ello no por accidente ni por fuerza (como si alguien, cogiendo la mano de otro y contra la voluntad de éste, golpea a un tercero, porque, entonces, no depende de la mano que golpea). Puede ocurrir que el golpeado sea su padre y que él sepa que es un hombre o uno de los presentes, pero ignore que es su padre. Semejante distinción puede hacerse del propósito y de toda la acción. Pues bien, lo que se ignora, o no se ignora pero no depende de
1135b uno, o se hace por la fuerza, es involuntario. Muchas cosas naturales las hacemos y sufrimos a sabiendas, sin que ninguna de ellas sea voluntaria ni involuntaria, como el envejecer o el morir. Y lo que es hecho por accidente también se aplica, igualmente, tanto a las acciones justas como a las injustas; en efecto, un hombre puede restituir un depósito involuntariamente y por miedo, y en este caso no debe decirse que hace una cosa justa o que obra justamente, a no ser por accidente; de la misma manera, aquel que se ve obligado, contra su voluntad, a no devolver un depósito, no se dirá que su conducta es injusta ni que cometo un acto injusto, sino por accidente. De los actos voluntarios, unos los reali-

[111] Tratada la determinación objetiva de las cosas justas, se pasa al estudio de las disposiciones subjetivas requeridas para la justicia, tema que, por otra parte, ha sido ya discutido ampliamente al principio del libro III.

zamos con intención y otros sin ella; con intención, cuando son objeto de una previa deliberación; sin intención, cuando no van precedidos de deliberación. Pues bien, siendo de tres clases los daños que pueden producirse en las relaciones humanas, los que se hacen por ignorancia, son errores, por ejemplo, cuando la persona que sufre la acción o el instrumento o el resultado no son lo que se creían, porque o se creyó que no hería o que no se hería con aquello o con aquel fin, sino que aconteció algo en lo que no se pensaba, por ejemplo, golpeó no con intención de herir sino de pinchar, o no se quería herir a tal persona o con tal instrumento. Pues bien, cuando el daño se produce de un modo imprevisible es un infortunio; cuando se produce no de un modo imprevisible, pero sí sin malicia, es un error (pues uno yerra cuando el origen de la culpa está en él, pero es puro infortunio cuando procede de fuera). Cuando uno actúa a sabiendas, pero sin previa deliberación, se comete una injusticia, por ejemplo, aquellos que obran por ira u otras pasiones que son inevitables o naturales en el hombre [112]. Cuando los hombres cometen estos daños y equivocaciones, obran injustamente y son injusticias, pero no por ello los autores son injustos ni malos, porque el daño no tiene por causa la maldad; pero cuando actúan con intención, son injustos y malos. De ahí que con razón las acciones que proceden de la ira no se juzguen intencionadas, porque no es el hombre irritado el que tiene la iniciativa, sino el que provoca la ira. Además, lo que se discute aquí no es si el hecho ocurrió o no, sino su justicia, ya que la ira es causada por lo que parece una injusticia. En efecto, no se discute so-

[112] Aristóteles distingue tres categorías de actos que se diferencian por el carácter intencional o no intencional de los mismos: infortunio, error e injusticia. En los dos primeros, uno ignora lo que hace, aunque en el error se podrían prever las consecuencias; en el tercero, se actúa consciente e intencionadamente.

bre el hecho como en los contratos, donde una de las partes obra necesariamente con malicia, si es que no obran por olvido; ambas partes están de acuerdo con el hecho, pero discuten sobre si fue justo (el que conspira contra otro tiene conciencia de ello), de suerte que uno cree que ha sido tratado injustamente, mientras que el otro no lo cree así.

Si el daño se produce con intención, se obra injusta-
1136a mente, y es en virtud de estas injusticias por lo que el que obra injustamente es injusto, siempre que viole la proporción o la igualdad. Igualmente, un hombre es justo cuando actúa justamente por elección, y obra justamente si sólo obra voluntariamente.

De los actos involuntarios, unos son perdonables y otros no. Cuantos errores se cometen no sólo con ignorancia, sino también por ignorancia, son perdonables; pero, cuando la ignorancia no es la causa, sino que es debida a una pasión que no es ni natural ni humana, no son perdonables.

9. *Voluntariedad e involuntariedad en la justicia y en la injusticia*

Quizá podría uno preguntarse si hemos definido suficientemente el sufrir la injusticia o el cometerla. En primer lugar, ¿es posible decir, como lo hace Eurípides, de una manera paradójica:

He matado a mi madre, en una palabra.
¿Voluntariamente por ambas partes o contra su voluntad
[sin yo quererlo?[113].

[113] Versos sacados de una tragedia perdida de Eurípides, *Alcmeón* (Nauck, fr. 68). Acerca de su argumento, cf. *supra*, n. 55.

¿Acaso, en verdad, es posible ser víctima de una injusticia voluntariamente, o, por el contrario, esto es siempre involuntario, como el cometer la injusticia es siempre voluntario? ¿O es así, o de otra manera, o es unas veces voluntario y otras involuntario? Y lo mismo, cuando uno es tratado justamente; porque el obrar justamente es siempre voluntario, de modo que es razonable que aquí existiera la misma oposición, y que tanto el recibir un trato injusto como uno justo fuese voluntario o involuntario. Pero parecería absurdo, si siendo tratado justamente, fuera siempre voluntario, porque algunos son tratados justamente sin quererlo ellos.

Después uno podría preguntarse si todo el que sufre algo injusto es tratado injustamente, o si sucede en el sufrir la injusticia lo mismo que en el cometerla. Pues, en ambos casos, es posible participar de lo que es justo por accidente y también de lo injusto; porque no es lo mismo hacer cosas injustas que tratar injustamente, ni sufrir cosas injustas que ser tratado injustamente; y lo mismo ocurre con hacer lo que es justo y tratar justamente, porque es imposible ser tratado injustamente, si otro no trata injustamente, o ser tratado con justicia, si otro no la obra. Pero, si el actuar injustamente radica, absolutamente, en hacer daño voluntariamente a alguien, sabiendo a quién, con qué y cómo se hace el daño, y el incontinente se hace daño voluntariamente a sí mismo, entonces podría ser tratado con injusticia voluntariamente, si es capaz de tratarse a sí mismo injustamente. Pero esto es, a su vez, otro de los problemas, a saber, si es posible que uno se trate injustamente a sí mismo. Además, uno, por incontinencia, puede voluntariamente dejarse hacer daño por otro, de modo que es posible recibir un trato injusto voluntariamente. ¿O nuestra definición no es recta, sino que debemos añadir «hacer daño sabiendo a quién, con qué, y cómo», y la expresión «contra la voluntad de aquél»? Sin duda,

uno puede ser dañado y sufrir injusticias voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente, porque nadie lo quiere, ni el incontinente, sino que obra contra su voluntad. En efecto, nadie quiere lo que no cree bueno, y el incontinente hace lo que sabe que no debe hacerse. El que da lo que es suyo, como dice Homero [114] que Glauco dio a Diomedes «armas de oro por las de bronce, precio de cien bueyes por los de nueve», no recibe un trato injusto; porque el dar está en su mano, y no el recibir una injusticia, sino que es preciso que otro hombre actúe injustamente. Es evidente, pues, que el ser tratado injustamente no es voluntario.

Nos resta por tratar dos cuestiones que nos propusimos: si el que actúa injustamente es el distribuidor que asigna a otro más de lo que merece, o es el que tiene más de lo que le corresponde, y si es posible tratarse injustamente a sí mismo. Si es posible lo que hemos mencionado en primer término, y es el distribuidor el que actúa injustamente y no el que tiene más, entonces el que, a sabiendas y voluntariamente da a otro más que a sí mismo, se trata injustamente a sí mismo. Esto es lo que parece que hacen los hombres modestos, porque el hombre bueno tiende a atribuirse menos. Pero, ¿es o no es esto tan simple? Porque, si se da el caso, puede tener mayor parte que otro bien, por ejemplo, reputación o, simplemente, hermosura moral. Además, el problema se resuelve con vistas a la definición del acto injusto: pues nada sufre contra su voluntad, de suerte que, al menos en esto, no es tratado injustamente, sino que, en todo caso, solo es perjudicado. Es evidente que es el distribuidor el que actúa injustamente, pero no siempre el que tiene más. Pues el que actúa injustamente no es el que se halla en posesión de lo

[114] *Ilíada* VI 236.

injusto, sino el que voluntariamente hace tal cosa, es decir, aquel de quien proceda el principio de la acción, lo cual radica en el que distribuye y no en el que recibe. Además, como el hacer tiene muchos sentidos, y es posible que el que mata sea un objeto inanimado, o la mano o el esclavo a quien se le ordena, éstos no actúan injustamente, pero hacen una cosa injusta.

Además, si uno juzga ignorando, no actúa injus- 1137a
tamente según la justicia legal, ni su juicio es injusto, excepto en un cierto sentido, porque la justicia legal es distinta de la primaria [115]; pero si con conocimiento juzgó injustamente, es que pretende tener más o de gratitud o de venganza. Como también en el caso de quien se asigna una parte de un beneficio injusto: el que por dichos motivos juzga injustamente quiere más; pues si la injusta ganancia que resulta de su juicio es un campo, él no recibe tierras, sino dinero.

Los hombres piensan que está en su poder obrar injustamente y que, por esta razón, es fácil la justicia. Pero esto no es así; en efecto, cohabitar con la mujer del vecino, golpear al prójimo o sobornar es fácil y está en su poder; pero hacer esto por ser de una cierta manera, ni es fácil ni está en su poder. Igualmente, creen que uno no necesita sabiduría para conocer lo que es justo y lo que es injusto, porque no es difícil comprender lo que las leyes establecen (aunque esto no es lo justo, sino por accidente); pero saber cómo hay que obrar y cómo hay que distribuir con justicia cuesta más que saber qué cosas son buenas para la salud. También aquí es fácil saber que la miel, el vino, el eléboro, cauterizar y cortar producen salud, pero cómo se ha de aplicar para que sea saludable y a quién y cuándo, es tan difícil como ser médico.

[115] La justicia primaria es la justicia no escrita, natural, por oposición a la justicia legal y convencional, que supone la intervención humana.

Por la misma razón, también los hombres creen que no es menos propio del justo el obrar injustamente, ya que el justo no es menos, sino más capaz de hacer cualquiera de estas cosas: cohabitar con una mujer o golpear al prójimo; y el valiente, de arrojar el escudo y darse a la huida en ésta o aquella dirección. Pero el ser cobarde o injusto no consiste en hacer estas cosas, a no ser por accidente, sino en hacerlas por ser de cierta manera, lo mismo que el practicar la medicina y el curar no consisten en cortar o no cortar, dar o no dar una medicina, sino en hacer estas cosas de una cierta manera.

Lo justo se da entre aquellos que participan de las cosas absolutamente buenas, y que pueden tenerlas en exceso o defecto; pues, para algunos seres, no cabe exceso de ellas, como verosímilmente les sucede a los dioses; a otros, en cambio, por ejemplo, a los que son irremediablemente malos, no les aprovecha ni una parte de ellas, sino que todas les sirven de estorbo; y a otros, en fin, les aprovecha hasta cierto punto. Por eso, la justicia es una cosa humana.

10. *La equidad*

Nos queda por hablar acerca de la equidad y de lo equitativo, en qué relación está la equidad con la justicia, y lo equitativo con lo justo. En efecto, cuando los examinamos atentamente, no aparecen ni como los mismos, propiamente hablando, ni como de géneros diferentes; y mientras, unas veces, alabamos lo equitativo
1137b y al hombre que lo es (de suerte que, cuando alabamos las otras virtudes, usamos el término «equitativo», en vez del de «bueno», y para una cosa más equitativa empleamos el de «mejor»), otras veces, cuando razonamos sobre ello, nos parece absurdo que lo equitativo, siendo

algo distinto de lo justo, sea loable; porque, si son diferentes, o lo justo no es bueno o lo equitativo no es justo; y si ambas son buenas, son la misma cosa.

Tales son, aproximadamente, las consideraciones a que da lugar el problema relativo a lo equitativo. Todas son correctas en cierto modo y ninguna está en contradicción con las demás. Porque, lo equitativo, si bien es mejor que una cierta clase de justicia, es justo, y no es mejor que lo justo, como si se tratara de otro género. Así, lo justo y lo equitativo son lo mismo, y aunque ambos son buenos, es mejor lo equitativo. Lo que ocasiona la dificultad es que lo equitativo, si bien es justo, no lo es de acuerdo con la ley, sino como una corrección de la justicia legal. La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas rectamente de un modo universal. En aquellos casos, pues, en los que es necesario hablar de un modo universal, sin ser posible hacerlo rectamente, la ley acepta lo más corriente, sin ignorar que hay algún error. Y no es por eso menos correcta, porque el yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas. Por tanto, cuando la ley presenta un caso universal y sobrevienen circunstancias que quedan fuera de la fórmula universal, entonces está bien, en la medida en que el legislador omite y yerra al simplificar, el que se corrija esta omisión, pues el mismo legislador habría hecho esta corrección si hubiera estado presente y habría legislado así si lo hubiera conocido. Por eso, lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto. Y tal es la naturaleza de lo equitativo: una corrección de la ley en la medida en que su universalidad la deja incompleta. Ésta es también la causa de que no todo se regule por la ley, porque sobre algunas cosas es imposible es-

tablecer una ley, de modo que es necesario un decreto. Pues de lo que es indefinido, la regla también lo es, y como la regla de plomo usada en las construcciones lesbias [116], que no es rígida, sino que se adapta a la forma de la piedra; así también los decretos se adaptan a los casos.

Queda claro, pues, qué es lo equitativo y qué lo justo, y qué clase de justicia es mejor. Con esto queda también de manifiesto quién es el hombre equitativo: aquel que elige y practica estas cosas justas, y aquel que, apartándose de la estricta justicia y de sus peores rigores, sabe ceder, aunque tiene la ley de su lado. Tal es el hombre equitativo, y este modo de ser es la equidad, que es una clase de justicia, y no un modo de ser diferente.

11. *La injusticia contra uno mismo*

Si un hombre puede actuar injustamente consigo mismo o no, resulta evidente por lo que se ha dicho. En efecto, una clase de acciones justas son aquellas que, prescritas por la ley, se conforman a cualquier virtud; por ejemplo, la ley no manda suicidarse y lo que no manda, lo prohíbe. Además, cuando un hombre voluntariamente daña a otro, sin haber sido dañado, obra injustamente; y lo hace voluntariamente si sabe a quién y con qué; pero el hombre que voluntariamente, en un arrebato de ira, se mata a sí mismo, lo hace en contra de la recta razón, lo cual no lo prescribe la ley; luego, obra injustamente. Pero, ¿contra quién? ¿No es verdad que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto de un tra-

---

[116] En la construcción de las piedras poligonales se usaban reglas de plomo para lograr encontrar otra piedra que encajara perfectamente con la ya colocada.

to injusto voluntariamente. Por eso, también la ciudad lo castiga y se impone al que intenta destruirse a sí mismo cierta privación de derechos civiles, como culpable de injusticia contra la ciudad [117].

Además, en cuanto a que el que obra injustamente es sólo injusto y no enteramente malo, no es posible ser injusto consigo mismo (este sentido es distinto del otro: el injusto es, en cierto modo, malo como el cobarde, pero no en cuanto a ser completamente malo, y, así, él no actúa injustamente en virtud de esta maldad total), pues de otro modo estaría desposeído y tendría simultáneamente la misma causa, lo cual es imposible, porque por necesidad lo justo y lo injusto requieren más de una persona. Además, la injusticia tiene que ser voluntaria, intencionada, y anterior en el tiempo, porque no se considera que obra injustamente el que devuelve lo mismo que ha sufrido; pero si se trata de uno mismo, se es víctima y promotor al mismo tiempo. Además, sería posible ser tratado con injusticia voluntariamente. Finalmente, nadie obra injustamente sin cometer algún acto particular de injusticia, y nadie comete adulterio con su propia mujer, ni allana su propia casa, ni roba lo que le pertenece.

En general, la cuestión de si uno puede cometer injusticia contra sí mismo, se resuelve con la distinción establecida a propósito de ser tratado con injusticia voluntariamente. Es también evidente que ambas cosas son malas, sufrir la injusticia y cometerla (en efecto, lo uno es tener menos y lo otro tener más de lo intermedio, como lo sano en medicina y la buena disposición física en gimnasia); sin embargo, es peor cometer una injusticia, porque el cometerla es con vicio y es reprensible, y este vicio es o completo y absoluto o poco me-

---

[117] En Atenas, la mano del suicida se enterraba aparte del resto del cadáver (cf. Esquines, *Contra Ctesifonte* 244).

nos (pues no todo acto involuntario está hecho con injusticia); mientras que el ser tratado injustamente no implica vicio ni injusticia. En sí mismo, por consiguiente, el sufrir la injusticia es menos malo, pero, por accidente, nada impide que sea el mayor mal. Esto, sin
1138b embargo, no interesa a la teoría: ésta, en efecto, considera la pleuritis como una enfermedad más grave que un tropezón, aunque el caso inverso podría acontecer por accidente, si al tropezar uno cayera y fuera cogido, por ello, por el enemigo o muriera.

Metafóricamente, y por semejanza, existe, pues, una justicia, no de uno consigo mismo, sino entre ciertas partes de uno mismo; y no una justicia cualquiera, sino la propia del amo y el siervo, o del esposo y la esposa, pues en estos mismos términos se distingue la parte racional del alma de la irracional; y es, ciertamente, al atender a estas partes, cuando parece que es posible la injusticia con uno mismo, pues estas partes pueden sufrir algo contra sus propios deseos, de suerte que también cabe una cierta justicia recíproca entre ellas, semejante a la que existe entre gobernantes y gobernados.

Quedan, pues, definidas de esta manera la justicia y las demás virtudes morales [118].

---

118 Algunos comentaristas quieren ver aquí una crítica de la teoría platónica de la justicia basada en la armonía de las tres partes del alma y sus virtudes.

LIBRO VI

Examen de las virtudes intelectuales

1. *Las virtudes intelectuales. Determinación de la recta razón*

Puesto que hemos dicho ya más arriba que se debe elegir el término medio, y no el exceso ni el defecto, y que el término medio es tal cual la recta razón dice, vamos a analizar esto. En todos los modos de ser que hemos mencionado, como también en los demás, hay un blanco, mirando hacia el cual, el hombre que posee la razón intensifica o afloja su actividad, y hay un cierto límite de los términos medios que decimos se encuentran entre el exceso y el defecto y que existen en concordancia con la recta razón [119]. Tal afirmación es, sin duda, verdadera, pero no es clara, pues también en otras ocupaciones que son objeto de ciencia puede decirse, en verdad, que uno no debe esforzarse ni ser negligente en más o en menos, sino un término medio y como lo establece la recta razón. Pero, con esto solo, un hombre

[119] La recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes morales y es obra de la sabiduría práctica, *phrónēsis*. Pero el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophía*.

no conocería más; es como si, ⟨sobre la cuestión de saber⟩ qué remedios debemos aplicar a nuestro cuerpo, alguien nos dijera: «los que prescribe la medicina y de la manera indicada por el médico». Por eso, también, con respecto a las propiedades del alma, no sólo debe establecerse esta verdad, sino, además, definir cuál es la recta razón o cuál su norma.

Al analizar las virtudes del alma, dijimos que unas eran éticas y otras intelectuales. Hemos discutido ya las éticas; de las restantes vamos a tratar a continuación, después de algunas notas preliminares sobre el alma. Dijimos ya antes que son dos las partes del alma: la racional y la irracional. Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes [120]; porque, correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De esta forma, la razonadora es una parte de la racional. Hemos de averiguar, por tanto, cuál es el mejor modo de ser de cada una de estas partes, pues ese modo de ser será la virtud de cada una y cada virtud es relativa a su propia función.

---

120 Es decir, lo necesario y lo contingente, división que se corresponde con la platónica de ciencia y opinión (cf. Platón, *República* V 476a-480a).

2. *Objeto de las virtudes intelectuales*

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción y la verdad: la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que ⟨la razón⟩ diga ⟨el deseo⟩ debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos. La bondad y la maldad del entendimiento teorético y no práctico ni creador son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues ésta es la función de todo lo intelectual); pero el objeto propio de la parte intelectual y práctica, a la vez, es la verdad que está de acuerdo con el recto deseo.

El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad— [121], y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La re- 1139b
flexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolu-

[121] Sabido es que Aristóteles distingue cuatro causas, o sea, cuatro tipos de respuesta a la pregunta de por qué: causa formal, causa material, causa eficiente y causa final. En el terreno de la acción, actúan sólo la eficiente y la final.

tamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre. Nada que haya ocurrido es objeto de elección, por ejemplo, nadie elige que Ilión haya sido saqueada; pero nadie delibera sobre lo pasado, sino sobre lo futuro y posible, y lo pasado no puede no haber sucedido; por eso, rectamente, dice Agatón [122]:

De una cosa sólo Dios está privado:
de hacer que no se haya realizado lo que ya está hecho.

La función de ambas partes intelectivas es, por tanto, la verdad; así pues, las disposiciones según las cuales cada parte alcanza principalmente la verdad, ésas son las virtudes de ambas.

3. *Enumeración de las virtudes intelectuales. Estudio de la ciencia*

Empecemos, pues, por el principio y volvamos a hablar de ellas. Establezcamos que las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto [123]; pues uno puede engañarse con la suposición y con la opinión. Qué es la ciencia, es evidente a partir de ahí —si hemos de hablar

---

[122] Poeta trágico, nacido alrededor del 450 a. C., cuyas obras se han perdido.

[123] La terminología aristotélica es un escollo que ha de intentar salvar el traductor y que se presta a varias interpretaciones. DIRLMEIER, por ejemplo (*Aristoteles, Nikomachische Ethik...*, pág. 331), traduce así estas disposiciones anímicas: «poder práctico» *(téchnē)*, «conocimiento científico» *(epistêmē)*, «opinión moral» *(phrónesis)*, «sabiduría filosófica» *(sophía)*, «entendimiento intuitivo» *(noûs)*.

con precisión y no dejarnos guiar por semejanzas—: todos creemos que las cosas que conocemos no pueden ser de otra manera; pues las cosas que pueden ser de otra manera, cuando están fuera de nuestra observación, se nos escapa si existen o no. Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno es ingénito e indestructible. Además, toda ciencia parece ser enseñable, y todo objeto de conocimiento, capaz de ser aprendido. Y todas las enseñanzas parten de lo ya conocido, como decimos también en los *Analíticos*, unas por inducción y otras por silogismo [124]. La inducción es principio, incluso, de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. De ahí que haya principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo, sino que se obtienen por inducción. Por consiguiente, la ciencia es un modo de ser demostrativo y a esto pueden añadirse las otras circunstancias dadas en los *Analíticos;* en efecto, cuando uno está convencido de algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente; pues si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente. Sea, pues, especificada de esta manera la ciencia.

4. *El arte* [125]

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto **1140a**
producido y la acción que lo produce. La producción

---

[124] Los argumentos siguientes para el conocimiento científico se basan en otras obras de ARISTÓTELES, principalmente, en los *Analíticos posteriores* (I 1, 71 y ss.).

[125] En el original, *téchnē*, que indica no el arte del artista, sino una aptitud para producir, una «disposición productiva», como nos dice el propio Aristóteles, «acompañada de razón verdadera». Insis-

es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es un arte y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el arte y el modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera. Todo arte versa sobre la génesis, y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo produce y no en lo producido. En efecto, no hay arte de cosas que son o llegan a ser por necesidad, ni de cosas que se producen de acuerdo con su naturaleza, pues éstas tienen su principio en sí mismas. Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción. Y, en cierto sentido, ambos, el azar y el arte, tienen el mismo objeto, como dice Agatón: «El arte ama al azar y el azar al arte.» El arte, pues, como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acom-

---

tiendo en este concepto, dicen Gauthier y Jolif: «El problema que plantea el arte en Aristóteles es exclusivamente el problema de la *producción* y de sus relaciones con la acción moral, y en modo alguno el problema de lo bello y de sus relaciones con el bien, que es lo que hoy esperaríamos que se examinara en el capítulo de un tratado de moral consagrado al arte. Pero el encuentro de la noción de 'arte' y de la noción de 'bello' que ha dado nacimiento, entre nosotros, a las «bellas artes» no se había producido todavía en la época de Aristóteles, y sólo le era lícito ver en el arte el 'oficio' que 'fabrica' o 'produce' algo, prescindiendo de toda consideración estética» (R. A. Gauthier-J. Y. Jolif: *L'Éthique à Nicomaque, Commentaire...*, pág. 456).

pañado de razón falsa, referidas ambas a los que puede ser de otra manera.

5. *La prudencia*

En cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes. En efecto, parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte. Así, un hombre que delibera rectamente puede ser prudente en términos generales. Pero nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no es capaz de hacer. De suerte que si la ciencia va acompañada de demostración, y no puede haber demostración de cosas cuyos principios pueden ser de otra manera (porque todas pueden ser de otra manera), ni tampoco es posible deliberar sobre lo que es necesariamente, la prudencia no podrá ser ni ciencia ni arte: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; arte, porque el género de la acción es distinto del de la producción. Resta, pues, que la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin. Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores y de los

políticos. Y es a causa de esto por lo que añadimos el término «moderación» al de «prudencia», como indicando algo que salvaguarda la prudencia. Y lo que preserva es la clase de juicio citada; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido por el placer o el dolor, el principio no es manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio. La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre.

Además, existe una excelencia del arte, pero no de la prudencia, y en el arte el que yerra voluntariamente es preferible, pero en el caso de la prudencia no, como tampoco en el de las virtudes. Está claro, pues, que la prudencia es una virtud y no un arte. Y, siendo dos las partes racionales del alma, la prudencia será la virtud de una de ellas, de la que forma opiniones, pues tanto la opinión como la prudencia tienen por objeto lo que puede ser de otra manera. Pero es sólo un modo de ser racional, y una señal de ello es que tal modo de ser puede olvidarse, pero la prudencia, no.

6. *El intelecto*

Puesto que la ciencia es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio de lo científico no puede ser ni ciencia, ni arte, ni prudencia; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre

cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio aportar algunas demostraciones. Si, por lo tanto, las dis- 1141a
posiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto, y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no pueden tener por objeto los principios, nos resta el intelecto, como disposición de estos principios.

7. *La sabiduría*

En las artes, asignamos la sabiduría a los hombres más consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias, como escultor, y a Policleto, como creador de estatuas [126], no indicando otra cosa sino que la sabiduría es la excelencia de un arte. Consideramos a algunos hombres como sabios en general y no en un campo particular o en alguna calificada manera, como dice Homero en el *Margites* [127]:

Los dioses no le hicieron cavador ni labrador ni sabio
[en ninguna otra cosa.

De suerte que es evidente que la sabiduría es la más exacta de las ciencias. Así pues, el sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la

[126] Los dos máximos representantes de la escultura del tiempo de Pericles. Al primero le debemos, entre otras, las magníficas esculturas del Partenón, y el segundo se distinguió, sobre todo, en el vaciado del bronce y en la creación de figuras atléticas, algunas de las cuales han quedado como modelos en su género.

[127] Poema cómico que los antiguos atribuyeron a Homero.

sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos. Si, en verdad, lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo, todos podrán decir que lo sabio es siempre lo mismo, pero lo prudente varía; en efecto, se llama prudente al que puede examinar bien lo que se refiere a sí mismo, y eso es lo que se confiará a ese hombre. Por eso se dice que algunos animales son también prudentes, aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida. Es evidente también que la sabiduría y la política no son lo mismo, pues ni por sabiduría se entiende el conocimiento relativo a cosas útiles para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, a menos que se diga que también hay una sola medicina para todos. Y nada cambia, si se dice que el hombre es
1141b el más excelente de los animales, porque también hay otras cosas mucho más dignas en su naturaleza que el hombre, como es evidente por los objetos que constituyen el cosmos [128]. De lo dicho, entonces, está claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo más honorable por naturaleza. Por eso, Anaxágora, Tales [129] y otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos.

---

[128] Estos objetos son el sol, la luna y las estrellas, que Aristóteles consideraba como indestructibles y eternos (cf. *Metafísica* 1074a30-31).

[129] Tales fue el primero de los Siete Sabios; Anaxágoras perteneció a una generación posterior.

La prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico. El que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre. Tampoco la prudencia está limitada sólo a lo universal, sino que debe conocer también lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular. Por esa razón, también algunos sin saber, pero con experiencia en otras cosas, son más prácticos que otros que saben; así, no quien sabe que las carnes ligeras son digestivas y sanas, pero no sabe cuáles son ligeras, producirá la salud, sino, más bien, el que sepa qué carnes de ave son ligeras y sanas. La prudencia es práctica, de modo que se deben poseer ambos conocimientos o preferentemente el de las cosas particulares. Sin embargo, también en este caso debería haber una fundamentación.

8. *La prudencia y la política*

La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de «prudencia política». Ésta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales.

Pero la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo, y esta disposición tiene

el nombre común de «prudencia»; las restantes se llaman «economía», «legislación» y «política», tanto en la deliberativa, como en la judicial. Habrá, por consiguiente, una forma de conocimiento consistente en saber lo
1142a que a uno le conviene (y ésta difiere mucho ⟨ de las otras ⟩), y parece que el que sabe lo que le conviene y se ocupa en ello es prudente, mientras que a los políticos se les llama intrigantes. Por eso, dice Eurípides [130]:

¿Cómo iba yo a ser prudente, ya que fácilmente habría
[podido,
contado como uno entre la masa del ejército,
tener igual participación?
Porque los que destacan y actúan más que los otros...

Pues los prudentes buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin administración doméstica ni sin régimen político. Además, cómo debe uno administrar lo suyo no está claro y necesita consideración. Una señal de lo que se ha dicho es que los jóvenes pueden ser geómetras y matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia, pues la experiencia requiere mucho tiempo. Y si uno investiga por qué un muchacho puede llegar a ser matemático, pero no sabio, ni físico, la respuesta es ésta: los objetos matemáticos existen por abstracción, mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia; además, los jóvenes no

---

130 Versos de la tragedia perdida *Filoctetes* representada en el año 432 a. C.

tienen convicción de estas cosas, sino que sólo hablan, y, en cambio, les es manifiesto el ser de los principios. Finalmente, en la deliberación se puede errar tanto en lo universal como en lo particular; y, así, podemos equivocarnos en el hecho de que todas las aguas gordas son malas o en que estas aguas son gordas[131].

Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo más particular, como se ha dicho, y lo práctico es de esta naturaleza. Se opone, de este modo, el intelecto, pues el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamientos, y la prudencia se refiere al otro extremo, a lo más particular, de lo que no hay ciencia, sino percepción sensible, no la percepción de las propiedades sensibles, sino una semejante a aquella por la que vemos que la última figura en matemática es un triángulo (pues también aquí hay un límite). Pero ésta es, más bien, percepción que prudencia, ya que aquélla es de otra especie.

9. *Cualidades de la buena deliberación*

El investigar y el deliberar son diferentes, aunque la deliberación es una especie de investigación. Es pre- **1142b**
ciso también averiguar la naturaleza de la buen deliberación: si es ciencia, opinión, buen tino o alguna cosa de otro género. Ciencia, por supuesto, no es, porque no se investiga lo que se sabe, y la buena deliberación es una especie de deliberación, y el que delibera investiga y calcula. Tampoco es buen tino, porque el buen tino actúa sin razonar y es rápido, mientras que la deliberación requiere mucho tiempo, y se dice que debemos po-

[131] Propiamente, «aguas pesadas», pero esta expresión tiene hoy un significado más técnico. Por ello, hemos preferido traducir por «aguas gordas», que tiene un alcance más general y se acerca más a la idea de Aristóteles.

ner en práctica rápidamente lo que se ha deliberado, pero deliberar lentamente. También la agudeza es distinta de la buena deliberación: aquélla es una especie de buen tino. Tampoco consiste la buena deliberación en ninguna clase de opinión. Pero puesto que el que delibera mal yerra y el que delibera rectamente acierta, es evidente que la buena deliberación es una especie de rectitud, que no es propia de la ciencia ni de la opinión. En efecto, no puede haber rectitud de la ciencia (como tampoco error), y la rectitud de la opinión es la verdad, y los objetos de la opinión han sido ya especificados. Sin embargo, tampoco es posible la buena deliberación sin razonamiento. Resta, pues, la rectitud de designio; ésta, en efecto, todavía no es afirmación, pues la opinión no es investigación, sino ya una especie de afirmación, y el que delibera, tanto si delibera bien como si mal, investiga y calcula. Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación; por tanto, debemos averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación.

Puesto que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que no se trata de cualquiera de ellos, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen hacer, y, así, habrán deliberado rectamente, pero lo que han logrado es un gran mal; y el haber deliberado rectamente se considera un bien, pues la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien. Pero es posible también alcanzar un bien mediante un razonamiento falso [132], y alcanzar lo

---

[132] Para alcanzar un bien, uno puede servirse de medios malos, de la misma manera que una conclusión verdadera puede deducirse de premisas falsas. Se trata aquí del silogismo práctico. Por silogismo entiende Aristóteles «un discurso en el que establecidas determinadas premisas resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido» (*Analítica priora* 24b18-20). En el silogismo práctico, lo que resulta por necesidad no es un enunciado u oración, sino una acción (véase 1147a28).

que se debe hacer no a través del verdadero término, sino por un término medio falso; de modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza lo que se debe, pero no por el camino debido. Además, es posible que uno alcanze el objeto después de una larga deliberación, y otro rápidamente; por consiguiente, tampoco aquélla será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo útil, tanto con respecto al objeto, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto, o relativa tendente a un fin determinado; la primera es la que se endereza simplemente al fin y la segunda la que se endereza a un fin determinado. De acuerdo con ello, si el deliberar rectamente es propio de los prudentes, la buena deliberación será una rectitud conforme a lo conveniente, con relación a un fin, cuya prudencia es verdadero juicio.

10. *El entendimiento*

El entendimiento y el buen entendimiento, en virtud de los cuales decimos que los hombres son inteligentes o con buena inteligencia, no son absolutamente lo mismo que la ciencia o la opinión (pues todos serían inteligentes), ni son lo mismo que alguna de las ciencias en particular, como la medicina con respecto a la salud o la geometría por lo que se refiere a las magnitudes, porque el entendimiento no se aplica a lo eterno e inmóvil, ni a un género de cosas que están en proceso de llegar a ser, sino a cosas que pueden suscitar cuestiones y ser objeto de deliberación. Por tanto, se aplican lo mismo que la prudencia, pero no son lo mismo entendimiento y prudencia. En efecto, la prudencia es normativa, pues su fin es lo que se debe hacer o no; mientras que el entendimiento es sólo capaz de juzgar,

pues son lo mismo entendimiento y buen entendimiento, inteligentes y dotados de buena inteligencia. El entendimiento no consiste en tener prudencia ni en adquirirla, antes bien, así como al aprender se le llama entender cuando emplea la ciencia, así también el entendimiento se ejercita en la opinión al juzgar y juzgar rectamente sobre cosas que son objeto de prudencia cuando alguien habla acerca de ellas; pues bien y rectamente son lo mismo. Y de ahí viene el nombre «entendimiento», en virtud del cual se habla de hombres dotados de buena inteligencia, del entendimiento que se ejercita en el aprender; pues al aprender lo llamamos muchas veces «entender».

11. *Relación de las virtudes intelectuales con la prudencia*

El llamado juicio, en virtud del cual decimos de alguien que tiene buen juicio y que es comprensivo [133], es el discernimiento recto de lo equitativo. Señal de ello es que llamamos comprensivo, sobre todo, a lo equitativo, y equitativo a tener comprensión sobre algunas cosas, y juicio comprensivo al que discierne rectamente lo equitativo, y rectamente es estar de acuerdo con la verdad.

Todos estos modos de ser van dirigidos lógicamente a lo mismo. En efecto, cuando hablamos de juicios, entendimiento, prudencia e inteligencia, atribuimos a las mismas personas el tener juicio o inteligencia, así como el ser prudentes o tener entendimiento; porque todas

---

[133] Juego de palabras en el original, de difícil traducción. Aristóteles emplea los términos *gnṓmē, eugnṓmōn, syggnṓmē*, es decir, partiendo de una misma raíz, logra, mediante ciertos prefijos, ampliar su semántica.

estas facultades versan sobre lo extremo y lo particular, y en saber discernir lo que es prudente radica el ser inteligente, buen entendedor o comprensivo, porque la equidad es común a todos los hombres en sus relaciones con los demás. Ahora bien, todas las cosas prácticas son individuales y extremas, y, así, no sólo ha de conocerlas el prudente, sino que el entendimiento y el juicio versan también sobre las cosas prácticas, que son extremas. La intuición tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros [134]; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la intuición.

Ésta es también la razón de que estas facultades parezcan naturales, y de que, mientras nadie es sabio por naturaleza, uno tiene por naturaleza juicio, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que estas facultades acompañan a ciertas edades, y que tal edad tiene intuición y juicio, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. En consecuencia, uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia. Se ha dicho, pues, qué es la prudencia y la sabiduría, y cuál es el objeto de cada una de

---

[134] Las demostraciones son de hechos necesarios, como sucede en matemáticas. De ahí que los principios de las demostraciones son inmutables o invariables, pues si fueran variables, las conclusiones podrían no ser verdaderas.

ellas, y que cada una es la virtud de una parte distinta del alma.

12. *Utilidad de la sabiduría y la prudencia*

Uno podría preguntarse, acerca de estas virtudes, cuál es su utilidad, puesto que la sabiduría no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre (pues no es propia de ninguna generación), y la prudencia, si bien tiene esto, ¿para qué es necearia? Si la prudencia tiene por objeto lo que es justo, noble y bueno para el hombre, y ésta es la actuación del hombre bueno, el conocer estas cosas no nos hará más capaces de practicarlas, si las virtudes son modos de ser, como tampoco nos sirve de nada conocer las cosas sanas o las saludables que no producen la salud sino que son consecuencia de un modo de ser. En efecto, no somos más capaces de practicarlas por el hecho de poseer la ciencia médica y la gimnástica [135]. Si, por otra parte, no debe decirse que el hombre prudente lo es para esto, sino para llegar a ser bueno, la prudencia de nada servirá a los que ya son buenos, pero tampoco a los que no la tienen. Porque no hay ninguna diferencia entre poseer ellos mismos la prudencia u obedecer a los que la tienen, y sería suficiente para nosotros que usáramos el mismo argumento que en el caso de la salud; aunque queremos estar sanos, no por eso aprendemos la medicina. Además de esto, podría parecer absurdo que la prudencia, que es inferior a la sabiduría, tuviera más autoridad que ella, pues la prudencia, cuyo papel es hacer, manda y ordena sobre lo hecho.

---

135 Una virtud ética es análoga a la salud, en el sentido de que, así como el conocimiento de la salud no nos hace más sanos, así tampoco el simple conocimiento de una virtud ética nos hace virtuosos.

Estos problemas, pues, han de ser discutidos, ya que ahora sólo los hemos suscitado. Ante todo, digamos que 1144a estos modos de ser han de ser necesariamente elegibles por sí mismos, al menos por ser cada uno de ellos la virtud de la correspondiente parte del alma, aun en el caso de no producir nada ninguno de ellos. Mas, de hecho, producen algo, no como la medicina produce la salud, sino como la produce la salud misma; es de esta manera como la sabiduría produce felicidad[136]. Pues, siendo una parte de la virtud total, produce felicidad con su posesión y ejercicio.

Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace rectos el fin propuesto, y la prudencia los medios para este fin. Pero no hay tal virtud de la cuarta parte del alma, es decir, de la nutritiva, pues esta parte no puede hacer o no hacer.

En cuanto al argumento de que, a través de la prudencia, no seremos más capaces de realizar acciones nobles y justas, tenemos que empezar un poco más arriba y emplear el siguiente principio: así como decimos que no porque algunos hagan lo justo son, por eso, justos, tal, por ejemplo, los que hacen lo ordenado por las leyes involuntariamente o por ignoranica o por alguna otra causa y no porque es justo (aunque hacen lo que se debe hacer y lo que es necesario que haga el hombre bueno), así también, según parece, es posible teniendo cierta disposición, hacer todas las cosas de suerte que se sea bueno, es decir por elección y por causa de las cosas hechas. Pues bien, la virtud hace recta la elección, pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio

---

[136] La sabiduría filosófica no es la causa eficiente de la felicidad, sino su causa final. La felicidad consiste en la virtud, según nos ha dicho antes Aristóteles: «el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud» (1098a16).

de la virtud, sino de otra facultad. Debemos considerar y exponer estos asuntos con más claridad.

Hay una facultad que llamamos destreza, y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia; por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos. La prudencia no es esa facultad, pero no existe sin ella, y esta disposición se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud, como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: «puesto que tal es el fin, que es el mejor» sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos del argumento), y este fin no es aparente al hombre que no es bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno.

13. *Prudencia y virtud ética*

1144b Así pues, tenemos que volver a considerar la virtud. En efecto, la virtud tiene su paralelo. Así como la prudencia está en relación con la destreza (que no son idénticas, sino semejantes), así también la virtud natural está en relación con la virtud por excelencia. Se admite, realmente, que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, pues desde nacimiento somos justos, moderados, valientes y todo lo demás; pero, sin embargo, buscamos la bondad suprema como algo distinto y queremos poseer esas cualidades de otra manera. Los modos de ser naturales existen también en los niños y en los animales, pero sin la razón son evidentemente dañinos. Con todo, parece verse claro que lo mismo que

un cuerpo robusto pero sin visión, al ponerse en movimiento, puede resbalar fuertemente por no tener vista, así también en el caso que consideramos; pero si el hombre adquiere la razón, hay una diferencia en la actuación, y el modo de ser que sólo tiene una semejanza ⟨ con la virtud ⟩, será entonces la virtud por excelencia. Y, así como hay dos clases de modos de ser en la parte del alma que opina, la destreza y la prudencia, así también en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas, la virtud por excelencia no se da sin prudencia. Por eso, algunos afirman que toda virtud es una especie de prudencia, y Sócrates, en parte, indagaba bien y, en parte, se equivocaba, pues se equivocaba al considerar que toda virtud era prudencia [137]. Una señal de ello es lo siguiente: todos los hombres que ahora dan una definición de la virtud, después de indicar el objeto a que tiende, añaden: «según la recta razón», y es recta la que está de acuerdo con la prudencia. Parece, pues, que todos, de alguna manera, adivinan que tal modo de ser es virtud, es decir, la que es conforme a la prudencia. Pero debemos avanzar un poco más, ya que la virtud no sólo es un modo de ser de acuerdo con la recta razón, sino que también va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón.

Esta claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral. Esta circunstancia refutaría

---

[137] Según Aristóteles, Sócrates tenía razón en creer que la virtud no puede existir sin prudencia, pero se equivocaba al creer que la virtud es prudencia, pues la sabiduría es una virtud, pero no es prudencia, y una virtud ética requiere prudencia, pero no es prudencia.

el argumento dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes [138]. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica, sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta intención sin prudencia ni virtud, ya que la una determina el fin y la otra hace realizar las acciones que conducen al fin.

Sin embargo, la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella. Sería como decir que la política gobierna a los dioses porque da órdenes, sobre todo en lo que pertenece a la ciudad.

---

138 En la doctrina aristotélica, las virtudes morales son inseparables unas de otras, teniendo su conexión en la prudencia (O. Lottin, *Aristote et la connexion des vertus morales*, Lovaina, 1955, págs. 343 y sigs.).

LIBRO VII

Apéndice sobre las virtudes éticas: continencia e incontinencia

1. *Vicio, incontinencia, brutalidad y sus contrarios*

Después de esto y estableciendo otro principio, hemos de decir que hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina, como Homero hace decir a Príamo sobre Héctor en cuanto a que era excepcionalmente bueno «y no parecía hijo de un hombre mortal, sino de un dios» [139]. De modo que si, como se dice, los hombres llegan a ser dioses a causa de una sobreabundancia de virtud, es claro que un tal modo de ser se opondría al de brutal; pues, así como en un animal no puede haber *ni* vicio *ni* virtud, tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios es más honorable que la virtud, mientras que el del animal es genéricamente diferente del vicio.

[139] *Ilíada* XXIV 258-9.

Ahora bien, así como es raro que exista un hombre divino [140] (como acostumbran a decir los laconios, que, cuando admiran grandemente a alguien, lo llaman hombre divino), así también es raro entre los hombres el brutal; se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones. También aplicamos esta expresión ultrajante a los que por su maldad sobrepasan los límites humanos. Con todo, más adelante haremos alguna mención de tal condición; del vicio hemos hablado ya antes; en cambio, tenemos que hablar de la incontinencia, de la blandura y la molicie, así como de la continencia y resistencia, pues no hemos de considerar estos modos de ser ni idénticos a la virtud y a la maldad, ni genéri-
1145b camente distintos. Como en los demás casos, deberemos, después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes; pues si se resuelven las dificultades y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto [141].

Pues bien, la continencia y la resitencia se tienen por buenas y laudables, mientras la incontinencia y la blandura por malas y censurables; también se admite que una misma persona pueda ser a la vez continente y dispuesta a atenerse a su razón, o, por el contrario, incotinente y dispuesta a apartarse de ella. El incontinente sabe que obra mal movido por la pasión, y el continente, sabiendo que las pasiones son malas, no las sigue

---

140 Es decir, un hombre al que se le tributa culto divino. Desde el siglo V a. C., con frecuencia se honraron a mortales que se distinguieron durante su vida.

141 Queda, pues, bien claro el método que seguirá Aristóteles: 1) exposición de las opiniones; 2) contradicciones que encierran; 3) resoluciones de las contradicciones; 4) desarrollo de la solución buscada.

a causa de su razón. Asimismo, el hombre moderado se tiene por continente y resistente, pero del continente, unos creen que siempre es moderado, y otros no, y del incontinente unos dicen que es, a la vez, licencioso, y otros que incontinente y licencioso son cosas distintas. En cuanto al hombre prudente, unas veces se dice que es imposible que sea incontinente y otras, que hay quienes, siendo prudentes y hábiles, son incontinentes. Además, se les llama incontinentes respecto de la ira, el honor y la ganancia. Esto es lo que suele decirse.

2. *Diversas opiniones respecto de estas cuestiones*

Se podría preguntar cómo un hombre que tiene recto juicio puede ser incontinente. Algunos dicen que ello es imposible, si se tiene conocimiento: pues, como Sócrates pensaba [142], sería absurdo que, existiendo el conocimiento, otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. Sócrates, en efecto, combatía a ultranza esta teoría, y sostenía que no hay incontinencia, porque nadie obra contra lo mejor a sabiendas, sino por ignorancia [143]. Ahora bien, este argumento está en oposición manifiesta con los hechos, y es preciso investigar, acerca de esta pasión, si es debida a la ignorancia y de qué clase de ignorancia se trate, porque es evidente que un hombre incontinente, antes de entrar en un estado de pasión, no cree ⟨que debe hacer lo que hace en tal estado⟩. Hay algunos que, en parte, están de acuerdo con esta tesis y, en parte, no: pues admiten que nada hay más fuerte que el conocimiento, pero no están de acuerdo con que uno no pueda tener una conducta opuesta a lo que le parece mejor, y, por esta razón, dicen que

---

142 Cf. PLATÓN, *Protágoras* 352b-c.

143 Cf. JENOFONTE, *Memorables* III 9, 4-5.

el incontinente, cuando está dominado por el placer, no
1146a tiene conocimiento, sino opinión. Pero si es opinión y no conocimiento, y la convicción que resiste a la pasión no es fuerte sino débil, como en los que dudan, tendríamos indulgencia con los que no permanecen en esta convicción frente a deseos violentos, aunque para la maldad no tenemos indulgencia, ni para ningún otro modo de ser censurable. ¿Es entonces la prudencia la que resiste a la pasión? Pues la prudencia es muy fuerte. Pero eso sería absurdo, porque la misma persona sería al mismo tiempo prudente e incontinente, y nadie mantendría que es propio del hombre prudente realizar voluntariamente las peores acciones. Pero, además, se ha demostrado antes que el hombre prudente tiene una disposición para la acción (porque la prudencia se refiere a lo concreto), y posee, a su vez, las otras virtudes.

Además, si para ser continente debe uno tener apetitos fuertes y viles, el hombre moderado no será continente ni el continente moderado, porque no es propio del hombre moderado tener apetitos excesivos ni viles. Pero el continente debe tener tales apetitos, porque, si los apetitos fueran buenos, el modo de ser que impediría seguirlos sería malo, de modo que no toda continencia sería buena; y si fueran débiles y no viles, no habría nada magnífico en ello, ni nada grande si fueran viles, pero débiles.

Además, si la continencia hace perseverante al hombre en toda opinión, puede ser mala, por ejemplo, si se atiene a la falsa; y si la incontinencia es la causante de que el hombre abandone toda opinión, habrá una incontinencia buena, como la de Neoptólemo, en el *Filoctetes* de Sófocles, que merece alabanzas por no seguir los consejos de Ulises, porque le contristaba mentir [144].

---

[144] En esta tragedia, representada en el año 409 a. C., el joven Neoptólemo, inducido por Ulises, debe llevarse con engaño el arco del

Además, el razonamiento sofístico, que es falso, presenta un problema; en efecto, a causa del deseo de refutar lo contrario de la opinión aceptada para ser tenido por hábil cuando se consigue, el razonamiento resultante suscita una dificultad; pues el pensamiento queda atado, cuando no quiere persistir, porque no le agrada la conclusión, y no puede avanzar, porque es incapaz de refutar el argumento. Así, resulta, de un cierto razonamiento, que la insensatez acompañada de incontinencia es una virtud; en efecto, el hombre hace lo contrario de lo que cree ⟨que debe hacer⟩ a causa de la incontinencia, pero juzga que lo bueno es malo y no debe hacerse, de suerte que hará lo bueno y no lo malo.

Además, el que por convicción obra y persigue el placer deliberadamente podría parecer mejor que el que lo hace no por razonamiento, sino por incontinencia; en efecto, estaría mejor dispuesto para la corrección porque podría persuadírsele a cambiar de actitud. Porque al incontinente puede aplicarse el refrán que dice: «Cuando el agua nos atraganta, ¿qué debemos hacer para desatragantarnos?» Porque si estuviera persuadido de lo que hace, dejaría de hacerlo al ser persuadido de lo contrario; mas ahora, convencido de otra cosa, no deja de hacer lo que hace.

Finalmente, si la continencia y la incontinencia se aplican a todo, ¿quién es incontinente en sentido absoluto? Porque nadie tiene toda clase de incontinencias, pero de algunos decimos, sin más, que son incontinentes.

Tales son las dificultades que se presentan; de éstas, debemos refutar unas y dejar de lado otras, porque la solución de una dificultad es el hallazgo de la verdad.

---

enfermo Filoctetes. Compadecido de los sufrimientos de éste abandona el plan y le revela sus propósitos.

3. *Continencia y conocimiento*

Ante todo, pues, hemos de investigar si el incontinente obra con conocimiento o no, y cómo obra con conocimiento; luego, a qué género de cosas se refieren la incotinencia y la continencia, es decir, si se refieren a todos los placeres y dolores o a algunos, y si el continente y el firme son uno mismo o distintos, así como las demás cuestiones que están emparentadas con esta investigación. El punto de partida de nuestra búsqueda es si el continente y el incontinente difieren con respecto a los objetos a que se refieren o al modo de conducirse frente a ellos, es decir, si el incontinente es incontinente sólo por referirse a tales cosas, o no por eso, sino por el modo, o tampoco sólo por esto, sino por ambas cosas. Después está el problema de si la incontinencia y la continencia se refieren a todo o no. Porque ni el incontinente, absolutamente hablando, lo es respecto de todo, sino sólo de aquello relacionado con el hombre intemperante; ni lo es tampoco por referirse sin más a eso (porque, entonces, la incontinencia sería lo mismo que la intemperancia), sino por referirse de cierta manera. Porque el uno obra deliberadamente creyendo que siempre se debe perseguir el placer presente; el otro no lo cree, pero lo persigue.

En cuanto al punto de vista de que el incontinente contraría una opinión verdadera y no un conocimiento, no supone diferencia para nuestro argumento: pues algunos hombres que sólo tienen opiniones, no dudan, sino que creen saber exactamente. Por tanto, si uno arguye que es a causa de la debilidad de su convicción por lo que los que tienen opiniones obran más contra su modo de pensar que los que tienen un conocimiento, no habrá diferencia entre conocimiento y opinión, porque algunos no están menos convencidos de su opinión

que otros de su saber, como está claro en Heráclito [145]. Pero, puesto que empleamos el término «saber» en dos sentidos (en efecto, tanto del que tiene conocimiento pero no lo usa, como del que lo usa, se dice que saben), habrá una diferencia entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento sin ejercitarlo, y teniéndolo y ejercitándolo; esto último parece extraño, pero no cuando no se ejercita este conocimiento.

Además, puesto que hay dos clases de premisas [146], nada impide que uno, teniendo las dos, obre contra su conocimiento, aunque use la universal pero no la particular, porque la acción se refiera sólo a lo particular. También hay una diferencia en el caso de lo universal, porque uno se refiere al sujeto y otro al objeto; por ejemplo, «a todo hombre le convienen los alimentos secos», «yo soy un hombre», o bien «tal alimento es seco»; pero que este alimento tiene tal cualidad, o no se sabe o no se ejercita ese conocimiento. Así, habrá una gran diferencia entre estas maneras de conocer, de tal forma que conocer de una manera no parecerá absurdo, pero conocer de otra parecerá extraño.

Asimismo, los hombres pueden tener maneras de conocer distintas de las mencionadas. En efecto, observa-

---

[145] La cita es equívoca, pues tanto puede referirse a la opinión del filósofo de Éfeso como a su obstinado dogmatismo.

[146] Rackham, comentando este pasaje, se expresa así: «La premisa mayor de un silogismo práctico es universal, la menor particular. Lo que sigue da a entender que esta aplicación requiere dos silogismos: en el primero, el término personal de la premisa mayor es predicado, en la menor, de la persona particular interesada (el alimento seco es bueno para todos los hombres; yo soy un hombre; luego el alimento seco es bueno para mí); en el segundo, el otro término universal es predicado, en la menor, de una cosa particular acerca de la cual la persona delibera (el alimento seco es bueno para mí; esta hogaza es alimento seco; luego esta hogaza es buena para mí). El hombre parece desconocer la premisa menor del segundo silogismo, o sea, la aplicación de la regla general a la cosa en cuestión» (H. RACKHAM, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, 2.ª ed., Londres, 1934, págs. 388-9).

mos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser. El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles [147], y los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro.

También podría considerarse la causa de acuerdo con la naturaleza. Así ⟨una premisa⟩ es una opinión universal, pero la otra se refiere a lo particular, que cae bajo el dominio de la percepción sensible. Cuando de las dos resulta una sola, entonces el alma, en un caso, debe por necesidad afirmar la conclusión, y por otro, cuando la acción se requiere, debe obrar inmediatamente; por ejemplo, si todo lo dulce debe gustarse, y esto que es una cosa concreta es dulce, necesariamente el que pueda y no sea obstaculizado lo gustará en seguida. Por consiguiente, cuando, por una parte, existe la opinión de que, en general, debe evitarse gustar lo azuca-

---

[147] El filósofo de Agrigento (siglo v a. C.) compuso, además del tratado *Sobre la naturaleza*, un extenso poema, las *Purificaciones*, en el que se ocupaba del destino del alma, la culpa y la expiación de la misma.

rado y, por otra parte —puesto que lo dulce es agradable y esto es dulce (y tal es la ⟨causa⟩ que nos mueve a actuar)—, se presenta el deseo de probarlo, entonces ⟨la opinión⟩ nos dice que lo evitemos, pero el deseo nos lleva a ello; porque el deseo tiene la capacidad de mover todas y cada una de las partes ⟨del alma⟩; de suerte que somos incontinentes, en cierto sentido, por la razón y la opinión, la cual no se opone a la recta razón por sí misma, a no ser por accidente —pues es el deseo y no la opinión lo que es contrario a la recta razón—. Por este motivo, los animales no son incontinentes, porque no tienen ideas universales, sino representación y memoria de lo particular. 1147b

El argumento, según el cual el incontinente se libera de su ignorancia y recobra su conocimiento, es el mismo que el del embriagado y el que duerme, y no es peculiar de esta pasión; pero esto debemos escucharlo de los fisiólogos.

Ahora bien, como la última premisa es una opinión sobre un objeto sensible y la que rige las acciones, el hombre dominado por la pasión, o no la tiene o la tiene en el sentido en que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles. Y, puesto que el último término no es universal ni científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible.

Con respecto a la cuestión de si el incontinente sabe lo que hace o no, y en qué sentido obra a sabiendas, baste con lo dicho.

4. *Diversas formas de incontinencia*

Vamos a hablar ahora de si alguien puede ser incontinente de un modo absoluto, o todo el mundo lo es en un sentido particular, y, si esto es así, a qué se refieren estas incontinencias. Es evidente que, tanto los continentes y firmes como los incontinentes y blandos, tienen que ver con los placeres y dolores. Ahora bien, de las cosas que producen placer, unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas, pero susceptibles de exceso; las necesarias son corporales (llamo así a las relacionadas con el alimento y con las relaciones sexuales y otras necesidades corporales que están en relación con la intemperancia y la moderación); las otras no son necesarias, pero sí apetecibles por sí mismas (por ejemplo, la victoria, el honor, la riqueza, y los bienes y placeres de esta clase). Así pues, a los hombres que, respecto de estas últimas cosas, van más allá de la recta razón, no los llamamos, sin más, incontinentes, sino que añadimos «en cuanto al dinero, la ganancia, los honores, o la ira»; y no los llamamos incontinentes de un modo absoluto, puesto que juzgamos que son diferentes de los otros, sino que reciben este nombre en virtud de una semejanza, como el vencedor de los Juegos Olímpicos cuyo nombre era *Ánthrōpos*[148]; 1148a la definición común de «hombre» difería poco de la suya propia, pero, con todo, era diferente. Una señal de ellos es que la incontinencia se censura no sólo como una falta, sino como un vicio, ya sea absoluto, ya parcial, mientras que ninguno de aquéllos es censurado.

De los que están relacionados con los placeres corporales por los que llamamos a los hombres moderados

---

[148] Boxeador que, en el año 456 a. C., logró una victoria en los Juegos Olímpicos y cuyo nombre era *Ánthrōpos* «Hombre».

o licenciosos, a quien persigue con exceso los placeres y rehúye los dolores —como el hambre, la sed, el calor, y todos los que afectan al tacto o al gusto— no por una elección deliberada, sino en contra de ésta y de su razón, se le llama incontinente, sin añadir «respecto de tal o cual cosa», por ejemplo, respecto de la ira, sino simplemente así. Una señal de esto es que, con relación a estas mismas cosas, se le llama «blando», pero no por lo que respecta a los otros placeres o penas. Y, por el hecho de estar relacionados en cierto modo con los mismos placeres y dolores, agrupamos al incontinente y al licencioso y al continente y al moderado, pero a ninguno de los otros. Y si bien se refieren a las mismas cosas, no se comportan lo mismo respecto de ellas, pues unos obran deliberadamente y otros no. Por eso, llamaríamos más bien licencioso al que, sin apetito o con un apetito débil, persigue los excesos y evita las molestias moderadas, que al que hace lo mismo a causa de un deseo vehemente; ¿qué haría, pues, aquél si tuviera, además, un violento apetito o un dolor agudo por carecer de lo necesario?

Ahora bien, de los apetitos y placeres, unos son genéricamente nobles y buenos (pues algunas cosas agradables son por naturaleza apetecibles), otros son contrarios a éstos, y otros intermedios, de acuerdo con nuestra previa distinción, por ejemplo, la ganancia, la victoria, y los honores. En relación con todas estas cosas y las intermedias, los hombres son censurados no por experimentarlas, por apetecerlas o amarlas, sino por hacerlo de cierta manera y en exceso. Por eso, cuantos, contra la razón, son dominados por ellos o persiguen cosas que naturalmente son buenas y nobles, como aquellos que se afanan por el honor, o por sus hijos o padres, más de lo debido, son alabados (pues estas cosas son buenas y los que se afanan por ellas son alabados); sin embargo, también es posible en ellas el exceso, si,

como Níobe[149], se llega a luchar incluso contra los dioses o, como Sátiro, que fue llamado «amigo del padre», porque procedía locamente con respecto a su padre[150].
1148b No hay maldad, ciertamente, en estas cosas por lo que hemos dicho, pues cada una de estas cosas es por sí misma naturalmente apetecible, pero los excesos son malos y deben evitarse. Igualmente, tampoco hay incontinencia, porque la incontinencia no sólo debe evitarse, sino que es, además, condenable; pero, a causa de la semejanza de las pasiones, se añade el término «incontinencia» al objeto al que se refiere, como se le llama mal médico o mal actor a quien no se le llamaría malo de forma absoluta. Pues bien, así como cada calificación se hace no a causa de la maldad, sino en virtud de cierta semejanza analógica, es evidente también que debemos juzgar que la incontinencia y la continencia se refieren a las mismas cosas que la moderación y la intemperancia y que, tratándose, por ejemplo, de la ira, empleamos estos términos por semejanza, y por eso añadimos «incontinente» con respecto a la ira, los honores o las ganancias.

5. *Disposiciones brutales o morbosas*

Puesto que hay algunas cosas que son agradables por naturaleza, y, de éstas, algunas lo son absolutamente y otras lo son para ciertos géneros de animales y hombres, y, por otra parte, hay otras que no son por naturaleza agradables, pero llegan a serlo, unas por mu-

[149] Ejemplo del exceso en relación con los hijos propios. Níobe se comparaba a la diosa Leto y se vanagloriaba de haber dado a luz a doce hijos y aquélla sólo a dos. En castigo de su orgullo, debió ver a sus hijos muertos por las flechas de Apolo y Ártemis, hijos de Leto.

[150] Según testimonios antiguos, Sátiro, rey del Bósforo, amó tanto a su padre que lo deificó.

tilación, otras por hábito, y otras por naturalezas depravadas es posible observar semejantes disposiciones en cada uno de estos casos. Considero, por ejemplo, brutales, disposiciones como la de la mujer de quien se dice que hiende a las preñadas para comerse a los niños, o como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes, o lo que se cuenta de Fálaris [151]. Estas disposiciones son, sin duda, brutales. Otras se producen a consecuencia de enfermedades o de locura (como el caso del hombre que sacrificó y se comió a su madre, o la del esclavo que se comió el hígado de su compañero). Otras son morbosas o contraídas por hábitos, como la de arrancarse los cabellos, o morderse las uñas, o comer carbón y tierra, o las relaciones homosexuales; éstas, unas veces, son naturales y, otras veces, resultan de hábitos, como en aquellos que desde niños han sido ultrajados. Nadie podría llamar incontinentes a aquellos cuyas disposiciones son causadas por la naturaleza, como tampoco nadie llamaría así a las mujeres porque desempeñan un papel más pasivo que activo en el coito, e igualmente consideraríamos a los que tienen disposiciones morbosas por hábitos. De acuerdo con ello, cada una de estas disposiciones, lo mismo que la brutalidad, caen fuera 1149a
de los límites del vicio, y el que las domina o cede a ellas no es continente o incontinente sin más, sino por analogía, lo mismo que del iracundo diremos que tiene esta clase especial de incontinencia, pero no estricta incontinencia.

Todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter son brutales o morbosas. El hombre que por naturaleza tiene miedo de todo, inclu-

[151] Tirano de Agrigento (alrededor del 570 a. C.), que quemaba víctimas humanas en un toro de bronce.

so del ruido de un ratón, es cobarde con una cobardía animal, pero el que tenía miedo de una comadreja actuaba por enfermedad [152]. De los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos, son brutales, como algunas razas de bárbaros remotos; los que lo son a consecuencia de enfermedades, como la epilepsia o la locura, son morbosos. Es posible, a veces, poseer una de estas pasiones y no ceder a ellas, como Fálaris, que podía contener su deseo de devorar a un niño o de placer sexual antinatural, y otras ser dominado por ellas y no sólo tenerlas. Así pues, como la maldad se llama así, sin más, cuando es humana, pero, en otro caso, se le añade la determinación de brutal o patológica, sin aplicarle el nombre de maldad en sentido estricto, es también evidente que hay una incontinencia brutal o morbosa, pero, absolutamente, sólo es incontinencia la incontinencia humana.

Está claro, por tanto, que la incontinencia y la continencia se refieren a los mismos objetos que la intemperancia y la moderación, y que hay otra forma de incontinencia que tiene otro objeto, y, entonces, se llama, metafóricamente y no en sentido estricto, incontinencia.

6. *Incontinencia de la ira y de los apetitos*

Hemos de mostrar ahora que la incontinencia de la ira es menos vergonzosa que la de los apetitos. En efecto, parece que la ira oye en parte la razón, pero la escucha mal, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden, y como los perros que ladran cuando oyen la puerta, antes de ver si es un amigo. Así,

---

152 Entre los griegos y latinos, «tener miedo de una comadreja» era una frase común que indicaba un miedo excesivo.

la ira oye, pero, a causa del acaloramiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena, y se lanza a la venganza. La razón, en efecto, o la imaginación le indican que se le hace un ultraje o un desprecio, y ella, como concluyendo que debe luchar contra esto, al punto se irrita. El apetito por otra parte, si la razón 1149b
o los sentidos le dicen que algo es agradable, se lanza a disfrutarlo. De modo que la ira sigue, de alguna manera, a la razón, y el apetito no, y por esto es más vergonzoso; pues el que no domina la ira es, en cierto modo, vencido por la razón, mientras que el otro lo es por el deseo y no por la razón.

Además, somos más inclinados a perdonar los impulsos naturales, como también los apetitos que son comunes a todos, y en la medida en que lo son; pero la ira y el mal genio son más naturales que los apetitos del exceso y de lo no necesario; como en el caso del hombre que se defendía de haberle pegado a su padre diciendo: «también él pegó a su padre y aquél al anterior», y, señalando a su hijo, decía: «y éste, cuando sea hombre, me pegará a mí, pues es congénito». Y otro, al ser arrastrado por su hijo fuera de la casa, le pidió que se detuviera en la puerta, pues él había arrastrado a su padre hasta allí.

Además, son más injustos los más insidiosos, y el colérico no es insidioso, como tampoco lo es la ira, sino que obra abiertamente. En cambio, el deseo es como Afrodita, a quien llaman: «la engañosa hija de Chipre» [153]; y Homero, al hablar del ceñidor bordado de ella, dice: «seductor, que quita el juicio aun del más sabio». De modo que si esta clase de incontinencia es más injusta y más vergonzosa que la relativa a la ira,

[153] Fragmento lírico de un autor desconocido. La cita siguiente está sacada de Homero, *Ilíada* XIV 217: Hera, deseando atraerse a su esposo Zeus, pidió a Afrodita su ceñidor bordado, talismán irresistible.

es incontinencia en grado absoluto. Y, en cierto modo, un vicio.

Además, nadie se aflige cuando ultraja a otro, y todo el que obra con ira, lo hace a disgusto, mientras que el que ultraja lo hace con placer. Por tanto, si los actos por los cuales es más justo encolerizarse son más injustos, lo será también la incontinencia por causa del apetito, ya que en la ira no hay ultraje.

Es claro, entonces, que la incontinencia con respecto al apetito es más vergonzosa que la de la ira, y que, tanto la incontinencia como la continencia, se refieren a los apetitos y placeres corporales; pero debemos considerar las diferencias entre ellos. En efecto, tal como hemos dicho al principio, unos son humanos y naturales, por su linaje y por su magnitud, y otros brutales o debidos a mutilaciones o enfermedades. La moderación y la intemperancia se refieren sólo a los primeros de éstos, pues no llamamos a los animales morigerados ni desenfrenados, a no ser metafóricamente, y sólo cuando una especie de animales difiere de otra en violencia,
1150a destructividad o voracidad, porque ellos no tienen facultad de elegir ni de razonar, sino que son extravíos de la naturaleza, como los hombres-lobo. La brutalidad no es tan mala como el vicio, aunque es más temible, pues no hay corrupción de la parte mejor, como en el hombre, ya que no la poseen. Así, comparar un animal con un hombre con respecto al vicio, es comparar algo inanimado con un ser animal; pues la maldad de lo que no tiene principio de acción es siempre menos dañina, y el principio aquí es la mente. Así pues, es como comparar la injusticia y el hombre injusto; en cierto sentido, cada uno es peor que el otro, ya que un hombre malo puede hacer mil veces más daño que un animal[154].

---

[154] Así como el hombre injusto es peor que la injusticia aislada (ya que ésta actúa sólo accidentalmente), de igual modo la bestialidad

7. *La continencia y la incontinencia con respecto a placeres o dolores*

Respecto de los placeres y dolores, apetitos y aversiones procedentes del tacto y del gusto, en relación con los cuales hemos definido antes la intemperancia y la moderación, es posible poseer un modo de ser tal que seamos dominados, incluso, por aquellos que la mayoría de los hombres dominan, y es posible también dominar a aquellos por los que la mayoría de los hombres son vencidos. Si se trata de los placeres, tendremos, respectivamente, al incontinente y al continente; si de los dolores, al blando y al resistente. En medio se encuentra el modo de ser propio de la mayoría de los hombres, aun cuando tienden, más bien, hacia los peores. Puesto que, y hasta cierto punto, algunos placeres son necesarios y otro no, pero los excesos y deficiencias no lo son (y lo mismo ocurre con respecto a los apetitos y dolores), el que persigue los excesos en las cosas agradables ya sea como excesos, ya deliberadamente, por sí mismas y no por otro resultado, es licencioso; necesariamente un hombre así no está dispuesto al arrepentimiento, de modo que es incurable, porque el incapaz de arrepentimiento es incurable. El abstinente se opone al incontinente, y entre ambos está el moderado. Igualmente, hay quien huye de los dolores corporales no porque se deje vencer por ellos, sino por elección deliberada. De los que no obran deliberadamente, unos se dejan llevar por el placer, y otros por evitar el dolor que resulte del apetito, de modo que difieren entre sí. Ahora bien, todo el mundo consideraría que el que hace algo vergonzoso sin apetito o con un apetito débil

es peor que el vicio, y el hombre bestial peor que un animal, dado que es causa de acciones peores.

es peor que el que obra movido por un apetito vehemente, y el que golpea a otro sin estar encolerizado, peor que el que lo hace encolerizado; ¿qué haría, pues, el hombre cuando está dominado por la pasión? Por ello, el licencioso, es peor que el incontinente. Así, de los dos modos de ser considerados, uno es, más bien, una especie de blandura, el otro es propio del licencioso. El continente se opone al incontinente y el resistente al hombre blando; el ser firme consiste en resistir, y la continencia en dominar, y el resistir y el dominar son cosas distintas, lo mismo que el no ser vencido y el vencer. Por eso, la continencia es preferible a la re-
1150b sistencia. Aquel que se abstiene de aquellas cosas que la mayoría de los hombres resisten y pueden resistir, es blando y afeminado, pues el afeminamiento es una especie de blandura; un hombre así lleva el manto arrastrando para evitarse la molestia de levantarlo, e imita a un enfermo sin considerarse un desgraciado, aunque es semejante a un hombre desgraciado.

Lo mismo puede aplicarse a la continencia y a la incontinencia. No es de maravillar que uno sea vencido por placeres o dolores fuertes o excesivos, antes bien es perdonable si sucumbe como el Filoctetes de Teodectes [155] mordido por la víbora, o el Cercyon de Carcino en la *Álope* [156], o los que intentan contener la risa y estallan en carcajadas, como le ocurrió a Jenofanto [157].

[155] Retórico y poeta trágico, fue alumno de Aristóteles. En la pieza, Filoctetes resistió, al principio, el dolor causado por una mordedura de serpiente, pero luego, vencido por el sufrimiento, pidió a gritos que le cortaran la mano.

[156] Carcino fue un trágico ateniense que vivió en la corte de Dionisio II. En la tragedia, Cercyon, padre de Álope, no pudo resistir el dolor causado por la deshonra infligida a su hija.

[157] Músico de la corte de Alejandro Magno. Según parece, hay aquí una alusión al tiempo en que Aristóteles vivió en la corte real macedónica.

Pero sí es sorprendente que alguien sea vencido y no sea capaz de resistir lo que resisten la mayoría de los hombres, cuando esto no es debido al linaje o a la enfermedad, como ocurre, por ejemplo, con la blandura hereditaria de los reyes escitas o con lo que distingue al sexo femenino del masculino.

Al amigo de divertirse se le considera desenfrenado, pero es blando, pues la diversión es un relajamiento, ya que es un descanso, y el amigo de divertirse se excede en ella.

La incontinencia es precipitación o debilidad; unos, en efecto, reflexionan, pero no mantienen lo que han reflexionado a causa de la pasión; otros, por no reflexionar, ceden a sus pasiones; pues algunos son como los que no sienten las cosquillas habiendo primero cosquilleado a los otros, y así, presintiendo y previendo y preparándose ellos mismos y su razón, no son vencidos por la pasión, sea esta agradable o penosa. Los irritables y los coléricos son los que están más dispuestos a la incontinencia impetuosa; pues los unos, debido a su rapidez, y los otros, a su vehemencia, no se atienen a la razón por estar dispuestos a seguir su imaginación.

8. *El licencioso y el incontinente*

El licencioso, como hemos dicho, no es persona que se arrepienta; en efecto, se atiene a su elección; pero el incontinente es capaz de arrepentimiento. Por eso, la situación no es como cuando se suscitó la dificultad, sino que el uno es incurable, y el otro tiene curación; porque la maldad se parece a enfermedades como la hidropesía y la tisis, y la incontinencia, a la epilepsia: la primera es un mal continuo, la otra no. En general, el género de la incontinencia es diferente del que corresponde al vicio; éste es inconsciente, y la incontinen-

1151a cia no. De los hombres incontinentes, los que pierden el control de sí mismos son mejores que los que conservan la razón pero no se atienen a ella, porque estos últimos son vencidos por una pasión menos fuerte y no obran sin previa deliberación como los otros; en efecto, el incontinente se parece a los que se embriagan pronto y con poco vino o con menos que la mayoría. Es evidente, pues, que la incontinencia no es un vicio (excepto, quizá, en cierto modo), porque la incontinencia es contraria a la propia elección, y el vicio está de acuerdo con ella; sin embargo, con respecto a las acciones, hay una semejanza, como Demódoco [158] objetaba a los milesios: «los milesios no son insensatos, pero actúan como tales». Tampoco los incontinentes son injustos, pero harán injusticias.

Como el incontinente es de tal índole que no persigue por convicción los placeres corporales excesivos y contrarios a la recta razón, mientras que el licencioso está convencido que debe perseguirlos porque tal es su constitución, el primero es fácil al arrepentimiento, y el segundo, no; porque la virtud preserva el principio, pero el vicio lo destruye, y en las acciones, el fin es el principio, como las hipótesis en matemáticas [159]; ni allí es la razón la que enseña los principios, ni aquí, sino que es la virtud, ya sea natural, ya adquirida por

---

158 Poeta del siglo VI a. C., originario de la isla de Leros, cerca de Mileto.

159 «En matemáticas, los principios de una demostración son los axiomas, las hipótesis y las definiciones, y, como principios, son indemostrables y deben ser intuidos como verdaderos. Semejantemente, la virtud establece como principio indemostrable que ciertas acciones son buenas, mientras que el vicio establece un principio opuesto; y un hombre incontinente establece el mismo principio que uno virtuoso, aunque actúa contrariamente a éste a causa de la pasión. Así, el hombre incontinente establece un principio que es verdadero y bueno, mientras que el intemperante rechaza este principio» (APOSTLE, *The Nicomachean Ethics...*, pág. 308).

el hábito, la que hace pensar bien sobre el principio. Un hombre así es moderado y su contrario licencioso. Pero hay quien, a causa de una pasión, pierde el control de sí mismo y obra contra la recta razón; a éste lo domina la pasión cuando actúa no de acuerdo con la recta razón, pero la pasión no lo domina hasta tal punto de estar convencido de que debe perseguir tales placeres sin freno; éste es el incontinente, que es mejor que el licencioso y no es malo sin más, puesto que en él se salva lo mejor, que es el principio. Su contrario es un hombre diferente: el que se atiene a sus convicciones y no pierde el control de sí mismo, al menos a causa de la pasión. Es evidente, pues, a partir de estas reflexiones, que un modo de ser es bueno y el otro, malo.

9. *La continencia y la obstinación*

Ahora bien, ¿es continente el que se atiene a cualquier razón y a cualquier elección, o sólo el que se atiene a la recta, y, por el contrario, es incontinente el que no se atiene a ninguna elección o razón, o el que no se atiene a la razón que no es falsa, ni a la elección recta, tal como planteamos antes la cuestión? ¿O acaso es por accidente por lo que uno puede atenerse a cualquier razón y elección, pero, propiamente, es a la razón verdadera y a la elección recta a la que el uno se atiene y el otro no? En efecto, si uno persigue y elige una cosa por causa de otra, persigue y elige, propiamente, lo segundo, y por accidente, lo primero; pero, cuando decimos absolutamente, significamos esencialmente. De modo que, en un sentido, el uno se atiene y el otro se separa de cualquier opinión, pero, absolutamente hablando, de la opinión verdadera.

Hay algunos, perseverantes en su opinión, a quienes llamamos obstinados, que son difíciles de persuadir o

no fáciles de hacerles cambiar de parecer; éstos tienen cierta semejanza con el hombre continente, lo mismo que el pródigo con el generoso, y el temerario con el valiente, pero difieren en múchos aspectos. El uno, en efecto, no cambia por pasión ni apetito, ya que, en ocasiones, puede fácilmente ser persuadido; pero los otros no se atienen a la razón, ya que suelen ser atraídos por los deseos y muchos de ellos ceden a los placeres. Son obstinados los testarudos, los ignorantes y los rústicos; los primeros, movidos por el placer y el dolor, se gozan con su victoria cuando no se les logra persuadir al cambio, y se afligen, si sus opiniones, como si se tratara de decretos, son rechazadas, de modo que se parecen más al incontinente que al continente.

Hay algunos, sin embargo, que no se atienen a sus opiniones, pero no por incontinencia, como Neoptólemo en el *Filoctetes* de Sófocles: ciertamente, por causa del placer no se atuvo a su opinión, pero fue un noble placer, porque consideraba noble decir la verdad, aunque Ulises le había persuadido a que mintiera. No todo el que hace algo por causa del placer es desenfrenado, malo o incontinente, sino sólo el que lo hace por un placer vergonzoso.

Puesto que hay también quien es de tal índole que disfruta con los placeres corporales menos de lo debido y no se atiene, así, a la razón, el hombre continente estará entre éste y el incontinente. Éste se aparta de la razón por exceso, aquél por defecto; el continente se atiene a ella y no se desvía ni en un sentido ni en otro. Y puesto que la continencia es, en verdad, una virtud, los modos de ser contrarios han de ser malos, como lo son evidentemente; pero, ya que uno de los modos de ser se da en pocos hombres y rara vez, la moderación parece oponerse sólo a la intemperancia, del mismo modo que la continencia a la incontinencia.

Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término «continente» se aplica analógicamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe.

10. *La incontinencia y la prudencia*

Tampoco el mismo hombre puede ser a la vez prudente e incontinente, puesto que hemos demostrado que el prudente es, al mismo tiempo, virtuoso de carácter. Además, un hombre es prudente no sólo por saber sino por ser capaz de obrar, y el incontinente no es capaz de obrar. Nada impide, sin embargo, que un hombre hábil sea incontinente, y por eso, a veces, algunos parecen prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia como hemos dicho al principio de esta discusión; y aunque están próximas respecto a su definición, difieren en cuanto a su elección. Tampoco el incontinente es como el que sabe y ve, sino como el que está dormido o embriagado. Y obra voluntariamente (pues, en cierto modo, sabe lo que hace y por qué razón lo hace), pero no es malo, puesto que su elección es buena, de modo que sólo es malo a medias. Y no es injusto, pues no pone asechanzas. El uno, en efecto, no es capaz de atenerse a lo que tiene deliberado, y el irritable no delibera en absoluto. Así, el incontinente se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe

decretar y que tiene buenas leyes, pero no usa ninguna de ellas, como Anaxandrides[160] notó chanceándose:

Decretó la ciudad, a quién nada importan las leyes.

El malo, en cambio, es semejante a una ciudad que hace uso de las leyes, pero de las malas.

Ahora bien, la incontinencia y la continencia se refieren a lo que excede del modo de ser de la mayoría de los hombres, puesto que el continente se atiene más a sus resoluciones, y el incontinente menos de lo que está al alcance de la mayoría.

De las distintas formas de incontinencia, la de los irritables es más fácil de curar que la de los que deliberan pero no se atienen a sus resoluciones; y la de los que son incontinentes por hábito es más fácil de curar que la de los que lo son por naturaleza, porque se cambia más fácilmente el hábito que la naturaleza; pero incluso el hábito es difícil de cambiar, porque se parece a la naturaleza, como dice Eveno[161]:

Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera,
y que acaba por ser naturaleza en los hombres.

Queda dicho, pues, qué es la continencia y qué la incontinencia y qué la resistencia, y qué la blandura, y cómo estos hábitos se relacionan entre sí.

11. *Teorías sobre el placer*

1152b El estudio del placer y del dolor pertenece al filósofo político[162]; él es el que dirige el fin, mirando ha-

---

160 Poeta cómico, contemporáneo de Aristóteles. Parece que estas palabras se refieren a Atenas, en donde los decretos eran muy numerosos y las leyes poco respetadas.

161 Sofista y elegíaco de Paros, contemporáneo de Sócrates.

162 Puesto que la meta del filósofo político es la felicidad, que es una actividad de acuerdo con la virtud, y la virtud está en relación

cia el cual llamamos a una cosa buena o mala en sentido absoluto. Pero, además, el examen de estas cosas es también necesario, puesto que hemos colocado la virtud y el vicio éticos en relación con los dolores y placeres; y la mayoría de los hombres opinan que la felicidad va acompañada de placer y, por esta razón, llaman feliz al hombre derivándolo del verbo gozar [163].

Ahora bien, unos hombres opinan que ningún placer es un bien ni por sí mismo ni por accidente, porque piensan que el bien y el placer no son lo mismo. Otros opinan que algunos placeres son buenos, pero que la mayoría son malos. Todavía una tercera opinión sostiene que, aun cuando todos los placeres sean buenos, no es posible, sin embargo, que el bien supremo sea el placer [164].

En cuanto a la primera opinión, los placeres no son en absoluto un bien, porque todo placer es una generación perceptible hacia una naturaleza, y ninguna generación es del mismo género que los fines, como la edificación no es del mismo género que el edificio. Además, el hombre moderado rehúye los placeres, y el prudente persigue lo que está exento de dolor, no lo que es agradable. Además, los placeres impiden el pensar, tanto más cuanto mayor es el goce, como en el caso de los placeres sexuales; pues nadie podría pensar nada durante ellos. Y no hay ningún arte del placer y todo bien es obra de un arte. Además, los niños y los animales persiguen los placeres. La razón de que no todos los placeres

---

con los placeres y dolores, el filósofo político debe examinar los placeres y dolores.

[163] Así, la palabra *makários* «feliz» sería una abreviación de *mállista chaírein* «gozar en grado sumo».

[164] La primera opinión es de Espeusipo; la segunda, de Platón (*Filebo* 13b); la tercera se ha atribuido al propio Aristóteles, pero lo que sostiene, realmente, este filósofo en el libro X es que el soberano bien es el placer de la contemplación.

son buenos es: que hay placeres que son vergonzosos y objeto de censura, y otros que son nocivos, pues algunas cosas agradables son nocivas. Y que el bien supremo no es un placer lo demuestra el que el placer no es fin, sino un proceso. Esto es, poco más o menos, lo que se dice acerca del placer.

12. *Discusión de la teoría de que el placer no es un bien*

Que de lo dicho no se deduce que el placer no sea ni un bien ni lo mejor, resulta claro de lo siguiente. Ante todo, puesto que el bien tiene dos sentidos (una cosa puede ser buena en absoluto o buena para alguien), también los tendrán las naturalezas y los modos de ser, y en consecuencia, los movimientos y las generaciones. De los que se tienen por malos, unos serán malos absolutamente hablando, aunque podrán no ser malos para algunos, sino elegibles; y otros no serán elegibles para ninguno, excepto en determinadas ocasiones y por breve tiempo, pero no absolutamente. Otros ni siquiera son placeres, sino que lo parecen; son los que van acompañados de dolor y tienen por fin la curación, como los de los enfermos.

En segundo lugar, puesto que el bien puede ser una actividad y un modo de ser, los procesos que nos restituyen a nuestro modo de ser natural son accidentalmente agradables. Ahora bien, la actividad que se apoya en los apetitos es una actividad de la restante disposición y naturaleza que permanece normal, puesto que tam-
1153a bién hay placeres sin dolor y sin apetito, como las actividades teoréticas en las que la naturaleza no necesita nada. Una señal de ello es que los hombres no encuentran agradables las mismas cosas cuando su naturaleza se está restableciendo, que cuando está restablecida, sino que, restablecida, se complacen en las cosas que son

agradables en absoluto, mientras que, en el proceso de recuperación, incluso se complacen en lo contrario; así disfrutan con lo picante y amargo, que ni es agradable por naturaleza ni en sentido absoluto. Así los placeres tampoco son los mismos, porque las mismas diferencias que hay entre las cosas agradables, existen también entre los placeres que resultan de ellas.

Además, tampoco es necesario que exista alguna cosa mejor que el placer, como algunos dicen que es mejor el fin que el proceso, puesto que los placeres no son procesos ni todos los placeres van acompañados de proceso, sino que son actividades y fin, y tienen lugar no cuando llegamos a ser algo, sino cuando ejercemos una facultad; y no todos van seguidos de un fin diferente de ellos mismos, sino aquellos que conducen al perfeccionamiento de la naturaleza. Por ello, no es correcto decir que el placer es un proceso sensible, sino, más bien, debe decirse que es una actividad de la disposición de acuerdo con su naturaleza, y llamársela sin trabas en vez de sensible. Algunos piensan que es un proceso, porque es un bien con pleno derecho; piensan, en efecto, que la actividad es un proceso, pero son cosas distintas.

El decir que los placeres son malos porque algunas cosas agradables son malsanas, es lo mismo que afirmar que las cosas sanas son malas con relación al lucro; pues, en este sentido, ambas son malas, pero no son malas en virtud de eso, ya que, a veces, incluso la contemplación es perjudicial para la salud. Tampoco es una traba ni para el pensamiento ni para modo de ser alguno el placer que deriva de ella, sino los que le son ajenos, pues los placeres de la actividad teorética y de aprender nos hacen teorizar y aprender más.

Hay una buena razón para pensar que ningún placer es obra de un arte, pues no existe arte de ninguna otra actividad, sino de la facultad correspondiente, aunque

el arte de los perfumes y el de la cocina parecen ser artes de un placer.

Las opiniones de que el moderado evita los placeres, que el prudente persigue una vida sin dolor y que los niños y los animales persiguen los placeres, son refutadas con el mismo argumento. En efecto, puesto que ya hemos visto en qué sentido son buenos absolutamente hablando los placeres, y en qué sentido no lo son, los niños y los animales persiguen estos últimos, y el hombre prudente persigue liberarse de los mismos, es decir de los placeres que van acompañados de apetito y de dolor, y de los corporales (pues éstos son de tal naturaleza), y de los excesos de esos placeres, por los cuales el licencioso es licencioso. Por eso, el moderado evita estos placeres, pero hay también placeres propios del moderado.

13. *El placer y el bien supremo*

1153b Sin embargo, es generalmente admitido que el dolor es un mal y debe ser evitado; pues o es un mal absoluto o lo es por ser, en cierto sentido, un obstáculo, y lo contrario de lo que debe evitarse en cuanto que es algo que debe evitarse y es malo, es un bien. Así pues, el placer es necesariamente un bien. En efecto, la manera como Espeusipo intentaba refutar el placer, diciendo que es contrario al dolor como lo mayor a lo menor y a lo igual, no es solución; pues no podría afirmar que el placer es una especie de mal [165].

---

165 Espeusipo reconocía dos estados reales existentes: el dolor, que es un mal, y la ausencia de dolor, que es un bien, y, por consiguiente, el verdadero placer. Entre uno y otro no se da una oposición cualquiera, como afirmaba Espeusipo y refutaba Aristóteles, sino una oposición máxima, es decir, que una cosa no puede tener más que un contrario.

Nada impide que el bien supremo sea un placer, aun cuando algunos placeres sean malos, como tampoco que sea un conocimiento, aunque algunos sean malos. Quizá es aún necesario, si en verdad cada modo de ser tiene actividades libres de trabas, que la felicidad, tanto si son libres las actividades de todos los modos de ser o ⟨ sólo ⟩ las de alguno de ellos, sea lo más digno de ser elegido, y en eso consiste el placer. De modo que lo mejor de todo sería entonces un placer, aun cuando sucediera que la mayoría de los placeres fueran malos en un sentido absoluto. Por esta razón, todos creen que la vida feliz es agradable y con razón tejen el placer con la felicidad, pues ninguna actividad perfecta admite trabas y la felicidad es algo perfecto. Por eso, el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos. Los que andan diciendo que el que es torturado o el que ha caído en grandes desgracias es feliz si es bueno, dicen una necedad, voluntaria o involuntariamente. Y, puesto que la felicidad necesita de la fortuna, creen algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad; pero no lo es, ya que también es un obstáculo para la felicidad si es excesiva, y, quizá, entonces, ya no es justo llamarla «buena fortuna», pues su límite está determinado por su relación con la felicidad.

El hecho de que todos, animales y hombres, persigan el placer es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien supremo:

Ninguna fama, la de mucha gente, desaparece totalmente[166].

[166] Hesíodo, *Trabajos y Días* 763. La cita completa dice: «Ninguna fama desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca.»

Pero, puesto que ni la misma naturaleza o disposición es o parece ser la mejor para todos, tampoco todos persiguen el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. Y, quizá, lo que persiguen no es el placer que creen ni el que dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen algo divino por naturaleza [167]. Pero los placeres corporales se han apropiado el nombre, porque a ellos tienden la mayoría de las veces, y porque todos participan de ellos. Y, como son los únicos que les son familiares, piensan que son los únicos que existen.

Es también evidente que si el placer y la actividad no son un bien, el hombre feliz no puede vivir agrada-
1154a blemente; pues ¿para qué debería tener necesidad de placer, si no es un bien y puede vivir también dolorosamente? En efecto, si en verdad el placer no es un bien ni un mal, tampoco lo será el dolor, de suerte que ¿por qué habrá que rehuirlo? Ciertamente, la vida del hombre bueno no será más agradable si sus actividades no lo son.

14. *Los placeres corporales*

Con respecto a los placeres corporales, debemos examinar la opinión de quienes dicen que algunos placeres son altamente apetecibles, como, por ejemplo, los nobles, pero que no lo son, en cambio, los corporales y todos aquellos en los que se ocupa el licencioso. Entonces, ¿por qué son malos los dolores contrarios? Pues lo contrario de lo malo es bueno. ¿O los placeres necesarios son buenos, en el sentido de que lo que no es

---

167 Aristóteles distingue tres planos: el plano de la apariencia, el de la realidad superficial y el de la realidad profunda, en el que cada especie, teniendo algo de divino, aspira al bien del universo. (Cf. GAUTHIER-JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque...*, pág. 810.)

malo es bueno, o son buenos hasta cierto punto? Porque en las disposiciones y movimientos en que no hay un exceso de lo mejor, tampoco hay un exceso de placer, pero en aquellos en que es posible lo primero también hay un exceso de placer. Ahora bien, es posible un exceso de bienes corporales, y un hombre es malo por perseguir el exceso y no lo necesario, ya que todos los hombres disfrutan, en cierto modo, con los manjares, vino y placeres sexuales, pero no como es debido. Pero lo contrario ocurre con el dolor: no rehúye el exceso, sino el dolor en absoluto, pues no existe un dolor contrario al exceso, sino para aquel que persigue el exceso.

Puesto que debemos hablar no sólo de la verdad, sino también de la causa del error —en efecto, esto ayuda a la convicción, porque cuando se hace racionalmente evidente la razón de por qué lo falso parece verdadero, uno llega a estar más convencido de la verdad—, tendremos que decir por qué los placeres corporales se nos muestran más apetecibles. Pues bien, ante todo, porque expulsan el dolor, y a causa del exceso de dolor los hombres persiguen el placer excesivo y, en general, los placeres corporales como remedio a los dolores excesivos. Los remedios llegan a ser violentos, y por eso son perseguidos, porque surgen en contraste con las penas. Y el placer, como hemos dicho, no parece bueno por dos razones: porque algunos son actividades de una naturaleza mala (ya sea congénita, como la del animal, ya a través de un hábito como la de los hombres viciosos); y porque otros son remedios de una necesidad, y tener es mejor que estar en proceso de alcanzar; pero estos remedios se dan durante el 1154b
proceso de perfeccionamiento y, por ende, son buenos por accidente. Además, los hombres que no pueden disfrutar de otros placeres los persiguen por su violencia

y, por eso, se procuran ellos mismos esta especie de sed. Ahora bien, cuando estos placeres no son nocivos, no son objeto de censura, pero cuando son nocivos, es malo. Pues ellos no tienen otros placeres con que disfrutar, y esta ausencia es penosa para muchos a causa de su naturaleza; en efecto, el ser vivo está siempre en estado de actividad, como atestiguan los fisiólogos, y así nos dicen que el ver, el oír, son dolorosos, pero estamos ya acostumbrados a ello. Igualmente, los jóvenes, a causa de su crecimiento, están en una condición semejante a los embriagados y la juventud es agradable. Los hombres de naturaleza irritable, por otra parte, necesitan siempre remedios, porque su cuerpo, a causa de su constitución, está continuamente molesto y siempre presa de deseos violentos; pero su dolor es expulsado por un placer contrario y accidental, y este placer es intenso, y, por eso, esos hombres se vuelven licenciosos y viciosos.

Los placeres sin dolor no tienen exceso, y éstos son producidos por cosas agradables por naturaleza y no por accidente. Llamo agradable por accidente a lo que cura: pues el hecho de ser curados por cierta acción de la parte que permanece sana, es la razón por la que este proceso parece agradable; y llamo agradable por naturaleza a lo que produce una acción propia de tal naturaleza.

No hay nada que nos sea siempre agradable, porque nuestra naturaleza no es simple [168]; sino que en nosotros hay algo también diferente en virtud de lo cual somos perecederos; de suerte que si una parte de nuestra naturaleza hace algo, esto va contra la otra parte de

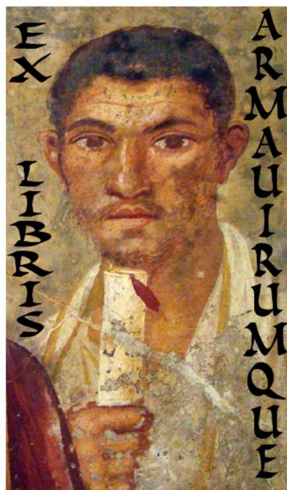
[168] Si nuestra naturaleza fuera simple, no habría dos elementos o partes con atributos contrarios, mas ahora la actividad del cuerpo es contraria a la actividad del alma, y, de ahí, nuestra lucha y pugna continuas.

nuestra naturaleza, y cuando hay un equilibrio, su actuación no nos parece ni dolorosa ni agradable. Si la naturaleza de alguien fuera simple, la misma actividad sería siempre la más agradable. Por eso, Dios se goza siempre en un solo placer y simple, pues no sólo existe una actividad del movimiento, sino también de la inmovilidad [169], y el placer reside más en la quietud que en el movimiento. El cambio es lo más dulce de todo, como dice el poeta [170], a causa de una especie de vicio, pues como el hombre vicioso es el más cambiable, también lo es la naturaleza que tiene necesidad de cambio, ya que la naturaleza no es ni simple ni perfecta.

Hemos tratado, pues, de la continencia y de la incontinencia, del placer y del dolor, y lo que es cada una de estas cosas, y cómo unas son buenas y otras malas. Resta hablar también de la amistad.

[169] Con razón se ha señalado la importancia de este texto para la interpretación de la metafísica aristotélica. La inmovilidad, según Aristóteles, no es la cesación del movimiento, sino el mantenimiento constante de un equilibrio perfecto.

[170] EURÍPIDES, *Orestes* 234.



LIBRO VIII

Sobre la amistad

1. *Naturaleza de la amistad*

1155a Después de esto, podría seguir una discusión sobre la amistad, pues la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud [171] y, además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan sobre todo amigos; porque ¿de qué sirve esta abundancia de bienes sin la oportunidad de hacer el bien, que es la más ejercitada y la más laudable hacia los amigos? ¿O cómo podrían esos bienes ser guardados y preservados sin amigos? Pues cuanto mayores son, tanto más inseguros. En la pobreza y en las demás desgra-

---

[171] Lo cual justifica su inclusión en el plan de la *Ética*. Ahora bien, el término «amistad» tiene varios significados. Los que son amigos en el sentido más elevado son virtuosos, pero los que son amigos en el sentido limitado, como, por ejemplo, por causa del placer o de la utilidad, pueden ser, en parte, virtuosos, en parte, viciosos. Y, como la virtud es una disposición difícil de desplazar y algunas amistades basadas en la utilidad no son duraderas, de ahí se sigue que algunas amistades no son virtudes.

cias, consideramos a los amigos como el único refugio. Los amigos ayudan a los jóvenes a guardarse del error; y ayudan a los viejos, los cuales, a causa de su debilidad, necesitan asistencia y ayuda adicional para sus acciones; y los que están en la flor de la vida les prestan su apoyo para las nobles acciones. «Dos marchando juntos» [172], pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar.

Además, parece darse de un modo natural en el padre para con el hijo, y en el hijo para con el padre, no sólo entre los hombres, sino también entre las aves y la mayoría de los animales, y entre los miembros de una misma raza, y especialmente, entre hombres; por eso, alabamos a los filántropos. En los viajes, también puede uno observar cuán familiar y amigo es todo hombre para todo hombre. La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspira sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad.

Pero la amistad es no sólo necesaria, sino también hermosa. En efecto, alabamos a los que aman a sus amigos y el tener muchos amigos se considera como una de las cosas mejores, y hasta algunos opinan que hombre bueno y amigo son la misma cosa.

Por otra parte, no es poco el desacuerdo que existe acerca de la amistad [173]. Unos la consideran como una

---

[172] *Ilíada* X 224.

[173] Con ello alude Aristóteles a las discusiones en la Academia, como nos pone de manifiesto PLATÓN en el *Lisis* (214a-216a).

especie de semejanza, e identifican semejantes y amigos, y por eso se dice «tal para cual», «grajo con grajo»,
1155b y otras expresiones por el estilo. Otros, por el contrario, afirman que dos de un mismo oficio no se ponen de acuerdo[174]. Otros, todavía, buscan causas para estas cosas más elevadas y científicas, como Eurípides[175], que dice: «la tierra reseca ama la lluvia» y «el excelso cielo lleno de lluvia ama caer en la tierra», y Heráclito[176], que dice: «lo opuesto es lo que conviene», y «la armonía más hermosa procede de tonos diferentes», y «todo nace de la discordia». Y al contrario que éstos hay otros, y entre ellos, Empédocles[177], que dice: «lo semejante aspira a lo semejante». Pero dejemos los problemas que pertenecen a los físicos (pues no son propios de la presente investigación), y consideremos, en cambio, los humanos, relacionados con el carácter y las pasiones; por ejemplo, si la amistad se da en todos, o si no es posible que los malos sean amigos, y si hay una clase de amistad o varias. Los que creen que hay una sola, porque admiten el más y el menos, basan su convicción en una indicación insuficiente, pues también cosas de distinta especie admiten grados. Pero sobre esto hemos hablado ya antes[178].

---

174 La primera cita es de la *Odisea* XVII 218; la segunda, de DEMÓCRITO (DIELS-KRANZ, fr. 164); la tercera se encuentra en HESÍODO, *Trabajos y Días* 25-6: «El alfarero contiende con el alfarero y el artesano con el artesano, el pobre está celoso del pobre y el aedo del aedo.»

175 De una tragedia perdida (A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889, fr. 898).

176 DIELS-KRANZ, frs. 8 y 80. No hay armonía sin notas agudas y graves, no hay seres vivos sin el contraste de lo masculino y lo femenino.

177 DIELS-KRANZ, fr. 62.

178 Al tratar de las cinco formas del valor (*supra*, 1116a16).

2. *Características de lo amable*

Quizás esta materia se haría más evidente después de conocer lo amable. Parece, en efecto, que no todo puede amarse, sino sólo lo amable, y que esto es o bueno o agradable o útil. Podría pensarse también que útil es aquello a través de lo cual se produce un bien o un placer, de modo que lo amable sería lo bueno y lo agradable como fines. Ahora bien, ¿aman los hombres lo bueno o lo que es bueno para ellos? Porque a veces estas cosas están en desacuerdo; y lo mismo, respecto de lo agradable. Parece que cada uno ama lo que es bueno para él, y que, si bien lo amable es lo bueno en absoluto, para cada uno lo es el bien de cada uno, y cada uno ama, no lo que es bueno para él, sino lo que parece que es bueno. Pero esto no importa: lo amable será lo que parece ser tal.

Siendo tres las causas por las cuales los hombres aman, cuando uno tiene afición a una cosa inanimada no lo llamamos a esto amistad, porque no hay reciprocidad ni se desea el bien del objeto (pues sería, sin duda, ridículo desear el bien del vino, aunque, en todo caso, se desea que se conserve, para disponer de él); en cambio, decimos que debe desearse el bien del amigo por el amigo mismo. Pero llamamos benévolos a los que desean así el bien de otros, si por parte de éstos no existe el mismo sentimiento, pues hay amistad cuando la simpatía es recíproca. ¿O debemos añadir: «con tal de que ⟨ esta simpatía ⟩ no pase inadvertida»?, pues muchos están bien dispuestos hacia aquellos que no han visto, pero que sospechan que son buenos o útiles, y es posible que alguno de ellos tenga el mismo sentimiento recíproco; tales personas, entonces, parecen estar 1156a
bien dispuestas unas para con otras, pero ¿cómo podría llamárselos amigos, si desconocen la disposición de los

otros para con ellos? Debe haber, pues, una buena disposición recíproca y que cada uno desee el bien del otro sin ser ignorante de esto, y por una de las razones mencionadas.

3. *Especies de amistad*

Ahora bien, estas razones son de índole diferente y, por consiguiente, lo serán también los afectos y las amistades. Tres son, pues, las especies de amistad, iguales en número a las cosas amables. En cada una de ellas se da un afecto recíproco y no desconocido, y los que recíprocamente se aman desean el bien los unos de los otros en la medida en que se quieren. Así, los que se quieren por interés no se quieren por sí mismos, sino en la medida en que pueden obtener algún bien unos de otros. Igualmente ocurre con los que se aman por placer; así, el que se complace con los frívolos no por su carácter, sino porque resultan agradables. Por tanto, los que se aman por interés o por placer, lo hacen, respectivamente, por lo que es bueno o complaciente para ellos, y no por el modo de ser del amigo, sino porque les es útil o agradable. Estas amistades lo son, por tanto, por accidente, porque uno es amado no por lo que es, sino por lo que procura, ya sea utilidad ya placer. Por eso, tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse.

Tampoco lo útil permanece idéntico, sino que unas veces es una cosa, y otras, otra; y, así, cuando la causa de la amistad se rompe, se disuelve también la amistad, ya que ésta existe en relación con la causa. Esta clase de amistad parece darse, sobre todo, en los viejos (pues los hombres a esta edad tienden a perseguir no lo agra-

dable, sino lo beneficioso), y en los que están en el vigor de la edad, y en los jóvenes que buscan su conveniencia. Tales amigos no suelen convivir mucho tiempo, pues a veces ni siquiera son agradables los unos con los otros; tampoco tienen necesidad de tales relaciones, si no obtienen un beneficio recíproco; pues sólo son agradables en tanto en cuanto tienen esperanzas de algún bien. Bajo tal amistad se sitúa también la hospitalidad entre extranjeros. En cambio, la amistad de los jóvenes parece existir por causa del placer; pues éstos viven de acuerdo con su pasión, y persiguen, sobre todo, lo que les es agradable y lo presente; pero con la edad también cambia para ellos lo agradable. Por eso, los jóvenes se hacen amigos rápidamente y también dejan de serlo con facilidad, ya que la amistad cambia con el placer y tal placer cambia fácilmente. Los jóvenes son, asimismo, 1156b
amorosos, pues la mayor parte del amor tiene lugar por pasión y por causa de placer; por eso, tan pronto se hacen amigos como dejan de serlo, cambiando muchas veces en un mismo día. Pero éstos desean pasar los días juntos y convivir, porque la amistad significa esto para ellos.

Pero la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud [179]; pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. Cada uno de ellos es bueno absolutamente y también bueno para el amigo; pues los buenos

---

[179] Aquí radica el fundamento de toda la doctrina aristotélica de la amistad. Se ama cuando se ama el ser de la amistad, no la personalidad individual, sino la moralidad.

no sólo son buenos en sentido absoluto, sino también útiles recíprocamente; asimismo, también agradables, pues los buenos son agradables sin más, y agradables los unos para los otros. En efecto, cada uno encuentra placer en las actividades propias y en las semejantes a ellas, y las actividades de los hombres buenos son las mismas o parecidas. Hay una buena razón para que tal amistad sea estable, pues reúne en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya sea absoluto ya para el que ama; y existe en virtud de una semejanza. Y todas las cosas dichas pertenecen a esta especie de amistad según la índole misma de los amigos, pues en ella las demás cosas son también semejantes, y lo bueno sin más es también absolutamente agradable, y eso es lo más amable; por tanto, el cariño y la amistad en ellos existen en el más alto grado y excelencia.

Es natural, sin embargo, que tales amistades sean raras, porque pocos hombres existen así. Además, tales amistades requieren tiempo y trato, pues, como dice el refrán, es imposible conocerse unos a otros «antes de haber consumido juntos mucha sal», ni, aceptarse mutuamente y ser amigos, hasta que cada uno se haya mostrado al otro amable y digno de confianza. Los que rápidamente muestran entre sí sentimientos de amistad quieren, sí, ser amigos, pero no lo son, a no ser que sean amables y tengan conciencia de ello; porque el deseo de amistad surge rápidamente, pero la amistad no.

4. *La amistad por interés y por placer*

Esta amistad, por consiguiente, es perfecta en cuanto al tiempo y en los otros aspectos; y, en todo, cada uno obtiene del otro los mismos o semejantes bienes,
1157a como debe suceder entre amigos. La amistad que tiene

por causa el placer, tiene semejanza con ésta, porque los buenos son también recíprocamente agradables; e, igualmente, la que tiene por causa la utilidad, porque los buenos también son útiles el uno para el otro[180]. Incluso en esos casos las amistades duran más, cuando los amigos reciben las mismas cosas el uno del otro, por ejemplo, placer, y no sólo esto, sino cuando el placer proviene de lo mismo, como ocurre entre personas divertidas, pero no entre amante y amado; éstos, en efecto, no se complacen en lo mismo, sino el primero en ver al otro, y el segundo en recibir atenciones del amante; y, cuando la juventud se acaba, cesa a veces también la amistad (porque al uno ya no le es agradable la visión del otro, y el amado ya no recibe atenciones); pero muchos conservan su amistad, si, a consecuencia del trato, se complacen con los caracteres del otro, por tenerlos semejantes. Aquellos que en sus relaciones amorosas intercambian no lo agradable sino lo útil, son menos amigos y por poco tiempo. Y los que son amigos por interés deshacen la amistad cuando termina la conveniencia, porque no eran amigos el uno del otro, sino de su propio provecho. Así pues, por el placer y por el interés, los hombres malos pueden ser amigos entre sí, y los buenos de los malos, y quien no sea ni lo uno ni lo otro puede ser amigo de cualquiera; pero es evidente que sólo los buenos pueden ser amigos por sí mismos, pues los malos no se complacen en sí mismos, a menos que surja algún provecho. Y solamente la amistad entre hombres buenos no puede ser dañada por la calumnia, pues no es fácil creer lo que alguien diga sobre un amigo que ha sido puesto a prueba por uno mis-

---

[180] He aquí, pues, las tres clases de amistad: la perfecta, la que tiene por causa el placer y la que tiene por causa la utilidad. La primera está en relación con las otras como el todo con las partes, pues contiene todos los bienes, mientras que las restantes sólo poseen un bien parcial.

mo durante mucho tiempo. Además, entre los buenos existe la confianza mutua y la imposibilidad de agraviarse, y todas las demás cosas que se juzgan dignas de la verdadera amistad. En cambio en las otras amistades, nada impide que tengan lugar estos males.

Puesto que los hombres llaman también amigos a los que lo son por interés, como las ciudades (pues las alianzas entre ciudades se cree que surgen por conveniencia), y a aquellos que se quieren por placer, como los niños, quizá debamos llamarlos también nosotros amigos, pero añadir que hay varias especies de amistad. Una amistad primaria y principal será la de los buenos en cuanto buenos, y las demás lo serán por semejanza, pues en éstas son amigos en la medida en que se da en ellos algo bueno y semejante, ya que lo agradable también es bueno para los que son amigos a causa de lo agradable. Pero estas dos clases de amistades no suelen ir juntas, ni las mismas personas suelen ser amigas a la vez por causa de lo útil y lo placentero, pues lo accidental no acostumbra a combinarse.

1157b Divididas así las diversas clases de amistad, los malos serán amigos por causa del placer o de la utilidad, siendo así semejantes; y los buenos, por ellos mismos, puesto que serán amigos en cuanto buenos. Éstos serán amigos sin más, mientras que aquéllos lo serán por accidente y por su semejanza con éstos.

5. *Correspondencia en la amistad*

Así como en el caso de las virtudes llamamos a unos hombres buenos por su modo de ser y a otros, por sus actividades, así también cuando se trata de la amistad; pues los que conviven se complacen recíprocamente y se procuran beneficios, mientras que los que duermen o están separados por la distancia no ejercen la amis-

tad, pero están dispuestos para ejercerla, porque las distancias no rompen sin más la amistad, sino sólo su ejercicio. Pero si la ausencia se prolonga, también parece que se olvida la amistad, y por eso se dice «la falta de trato deshace muchas amistades»[181]. Ni los viejos ni las personas de carácter agrio parecen dispuestas a ser amigos, porque poco placer puede encontrarse en ellos, y nadie puede pasar mucho tiempo con una persona molesta o no agradable, pues es evidente que la naturaleza evita, sobre todo, lo molesto y aspira a lo agradable. Los que se aceptan entre sí como amigos, pero no conviven, parecen más benévolos que amigos, ya que nada hay tan propio de los amigos como la convivencia (pues, mientras los necesitados desean ayuda, los dichosos desean pasar el tiempo juntos, al no convenirles la soledad en modo alguno). Pero es imposible estar unos con otros, si no son agradables entre sí, ni se complacen en las mismas cosas, como parece ocurrir en la camaradería.

Por consiguiente, la amistad se da, principalmente, entre los buenos, como ya hemos dicho muchas veces; porque lo absolutamente bueno o agradable se considera amable y elegible, y para cada uno lo bueno y agradable para él, y el bueno es amable y elegible para el bueno por ambas razones. Ahora bien, el afecto se parece a un sentimiento, y la amistad a un modo de ser; pues el afecto va dirigido no menos hacia las cosas inanimadas, pero la amistad recíproca requiere elección, y la elección procede de un modo de ser, y los amigos desean al bien de los que aman por sí mismos, no en virtud de una afección, sino de un modo de ser; y al amar a un amigo aman su propio bien, pues el bueno, al hacerse amigo, llega a ser un bien para su amigo. Cada uno ama, pues, su propio bien, y devuelve lo que recibe

[181] Hexámetro de un poeta desconocido.

en deseo y placer; se dice, en efecto, que la amistad es igualdad, y esto se da, sobre todo, en la de los buenos.

6. *Amistad fundada en la igualdad*

1158a Entre los hombres de carácter agrio y entre los viejos la amistad es menor, en cuanto que son más difíciles de avenirse y disfrutan menos de estar en compañía de otros, pues estas cosas parecen ser, sobre todo, señales y causas de la amistad. Por eso, lo jóvenes se hacen pronto amigos, y los viejos no, pues éstos no se hacen amigos de aquellos en cuya compañía no disfrutan, e igualmente ocurre con los de carácter agrio. Ahora bien, esta clase de personas están bien dispuestas entre sí, pues desean el bien y se asisten en sus necesidades, pero no son del todo amigos porque no conviven ni disfrutan en la mutua compañía, que son (convivencia y disfrute) principalmente, las notas de la amistad.

No es posible ser amigo de muchos con perfecta amistad, como tampoco estar enamorado de muchos al mismo tiempo (pues amar es como un exceso, y esta condición se orienta, por naturaleza, sólo a una persona); no es fácil que muchos, a la vez, agraden extraordinariamente a la misma persona, y quizá tampoco que sean todos buenos para él. Pero, además, uno debe adquirir experiencia y llegar a una intimidad, lo que es muy difícil. En cambio, por utilidad o por placer es posible agradar a muchos, porque muchos son los que están en esas condiciones, y tales servicios requieren poco tiempo.

De esta dos formas, la que más se parece a la amistad es la que se da por causa del placer, cuando las dos partes reciben lo mismo y se alegran entre sí o en las mismas cosas, como la amistad de los jóvenes, pues en ellos hay más generosidad. La que busca la utilidad es propia de comerciantes, y los dichosos no tie-

nen necesidad de nada útil, pero sí de cosas agradables; quieren, es verdad, tener trato con algunos, pero lo molesto lo soportan poco tiempo, y nadie podría aguantarlo continuamente, aun cuando se tratara del bien mismo, si le fuera molesto. Por esta razón, buscan los amigos agradables; y, quizá, deberían ser también buenos, y buenos para ellos, pues así reunirían las condiciones que les son requeridad a los amigos.

Los poderosos parecen servirse de los amigos de diferente manera: unos les son útiles y otros agradables, pero los mismos hombres no son, por lo general, ambas cosas, porque no los buscan agradables con virtud, ni útiles para las nobles cosas, sino que, los que aspiran al placer buscan, a unos, graciosos y a otros, hábiles para ejecutar sus órdenes, y estas condiciones no se encuentran con frecuencia en la misma persona. Hemos dicho [182] ya que el hombre virtuoso es a la vez agradable y útil, pero éste tal no se hace amigo de un superior, a no ser que le aventaje también en virtud; de otra manera no hay entre ambos igualdad proporcional; pero tales hombres raramente llegan a ser amigos.

Las clases de amistad que hemos mencionado se fun- 1158b
dan, pues, en la igualdad; en efecto, los amigos reciben y desean lo mismo recíprocamente, o se cambian una cosa por otra, por ejemplo, placer por utilidad, pero estas amistades lo son menos y duran menos, como hemos dicho [183]. Y a causa de la semejanza y de la desemejanza con la misma cosa, parecen ser y no ser amistades:

---

[182] En 1156b12-17. En el terreno de la amistad actúa la ética aristotélica igual que en la determinación de la felicidad, en la que los bienes clasificados han sido citados según el epigrama délico (cf. 1098a25-26).

[183] En 1157a12-14. Es decir, las amistades heterogéneas (en las que se intercambia placer por utilidad) frente a las homogéneas (en las que se intercambia placer por placer, utilidad por utilidad o virtud por virtud).

pues, por una parte, parecen amistades por su semejanza con la amistad fundada en la virtud (ya que una amistad tiene el placer, y la otra la utilidad, y estas dos cosas se dan también en aquélla), pero, por otra parte, no parecen amistades por la desemejanza que tiene con ella, en cuanto que una está fuera del alcance de la calumnia y es permanente, mientras que las otras cambian rápidamente y difieren en muchos otros aspectos.

7. *Amistad entre desiguales*

Existe otra clase de amistad fundada en la superioridad, como la del padre hacia el hijo, y en general, la del mayor hacia el más joven, y la del hombre hacia la mujer, y la de todo gobernante hacia el gobernado. Pero estas amistades también difieren entre sí, pues la que hay entre padres e hijos no es la misma que la de los gobernantes hacia los gobernados, ni tampoco que la del padre hacia el hijo ni de la del hijo hacia el padre, ni que la del marido hacia la mujer ni la de la mujer hacia el marido. Pues la virtud y función de cada uno de éstos es diferente y diferentes son también las causas por las que aman; por tanto, son también distintos los afectos y las amistades. En efecto, cada cual no recibe del otro lo mismo que da, ni debe buscarlo; pero cuando los hijos dan a los padres lo que les deben como a sus progenitores, y los padres lo que deben a sus hijos, la amistad de tales personas será buena y duradera. Así, también, en las amistades fundadas en la superioridad, el efecto debe ser proporcional, de modo que el que es mejor debe ser amado más que él amar, y lo mismo el más útil, e, igualmente, en cada uno de los otros casos; porque, cuando el afecto es proporcionado al mérito, se produce, en cierto modo, una igualdad, lo cual parece ser propio de la amistad.

La igualdad en la justicia, sin embargo, no parece ser semejante a la igualdad en la amistad [184]; pues en lo que es justo, es primaria de acuerdo con el mérito y secundaria de acuerdo con la cantidad, mientras que, en la amistad, es primaria de acuerdo con la cantidad y secundaria de acuerdo con el mérito. Esto resulta claro cuando se da una gran diferencia en virtud, vicio, prosperidad o cualquier otra cosa, pues, entonces, ya no son más amigos, ni aspiran a serlo. Y eso es más 1159a
evidente en el caso de los dioses, ya que su superioridad en todos los bienes es superlativa [185]. También es claro tratándose de los reyes: pues los que son con mucho inferiores a ellos no creen poder ser amigos de los mejores o más sabios. En tales casos, con todo, no hay un límite exacto, hasta el cual sea posible la amistad, pues pueden desaparecer muchas cosas y la amistad permanecer; pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, no es posible la amistad. De ahí que surja la dificultad de si acaso los amigos no desean a sus amigos los mayores bienes, por ejemplo, que sean dioses, puesto que entonces ya no serán amigos suyos, siquiera, por tanto, un bien para ellos, pues los amigos son un bien. Si, pues, se dice, con razón, que el amigo desea el bien del amigo por causa de éste, éste deberá permanecer tal cual es; y deseará los mayores bienes para él mientras siga siendo hombre. Y, quizá, no todos los bienes, ya que cada uno desea sobre todo el bien para sí mismo.

---

[184] El ideal de la justicia es dar a cada uno según su mérito, lo cual es la igualdad proporcional; el ideal de la amistad, por el contrario, es devolver igual cantidad de afecto y de servicio. La justicia puede ser distributiva (proporción geométrica) o reguladora (proporción aritmética); la amistad puede ser igualdad o proporción (en caso de superioridad de una de las partes).

[185] Aun cuando, en alguna ocasión, Aristóteles se hace eco de la leyenda popular que admitía amistad entre dioses y hombres, con todo para el estagirita no puede haber, en realidad, entre ellos amistad verdadera.

8. *La igualdad, base de la verdadera amistad*

La mayoría de los hombres, a causa de su ambición, parecen preferir ser amados a amar, y, por eso, a la mayoría les gusta la adulación; en efecto, el adulador es un amigo en posición inferior o un hombre que finge ser tal y amar más que ser amado; pero ser querido parece ser cercano a ser honrado, y esto es a lo que aspira la mayoría. Y ellos parecen querer el honor no por sí mismo, sino por accidente, ya que la mayoría disfruta en ser honrada por los poderosos a causa de la esperanza (pues creen que obtendrán de ellos lo que necesiten, y así se complacen en el honor como una señal de futuros favores); y los que desean ser honrados por los hombres buenos y sabios aspiran a confirmar su propia alta opinión de ellos mismos, y así, basando su convicción en el juicio de lo que dice, se complacen creyendo que son buenos. En cambio, los hombres se complacen en ser queridos por el cariño mismo, y así podría parecer que ser querido es mejor que ser honrado, y que la amistad es elegida por sí misma. Pero ésta parece radicar más en querer que en ser querido. Una señal de esto es que las madres gozan en querer, pues algunas entregan sus hijos para que ⟨ otros ⟩ los críen, y, con tal que sepan de ellos, los siguen queriendo sin buscar la correspondecia en el amor; y si no pueden tener ambas cosas, parece que les basta con verlos prosperar, y ellas quieren a sus hijos, aun cuando éstos, por ignorancia, no devuelven nada de lo que se le debe a una madre. Puesto que la amistad consiste más en querer y alabamos a los que quieren a sus amigos, el amor parece ser la virtud de los amigos, de suerte que aquellos que experimentan este sentimiento de acuerdo con el mérito, ésos son amigos seguros y lo es su amistad.

Así es, principalmente, como los desiguales pueden 1159b ser amigos, ya que pueden igualarse. Pues la igualdad y la semejanza son amistad, sobre todo la semejanza en la virtud, puesto que, siendo constantes en sí mismos, permanecen también así respecto del otro, y ni piden cosas malas ni las hacen a los otros, sino que, por así decirlo, incluso se las impiden recíprocamente; pues es propio de los buenos no caer en el error, ni permitir a los amigos que caigan en él. En cambio, los malos no tienen firmeza, pues ni siquiera permanecen semejantes a sí mismos; por poco tiempo se hacen amigos, complaciéndose cada uno en la maldad del otro. La amistad de los que son útiles o agradables dura más: el tiempo que se proporcionan placeres o beneficios mutuos. La amistad por interés suele darse principalmente entre contrarios, por ejemplo, entre pobres y ricos, entre el ignorante y el sabio, pues uno aspira a lo que casualmente necesita y ofrece otra cosa en cambio. Podríamos también incluir aquí el caso del amante y el amado, del hermoso y el feo. Por eso, los amantes aparecen, a veces, ridículos cuando pretende ser amados como aman; quizá sea digna esta pretensión si son igualmente amables, pero si no son tales, es ridícula. Tal vez sea posible que lo contrario no desee a su contrario por sí mismo sino por accidente, y que el deseo sea por el término medio, pues esto es lo que es bueno; por ejemplo, que lo seco no llegue a convertirse en mojado, sino en el término medio, e, igualmente, lo cálido y las otras cosas. Pero dejemos estas cuestiones, pues son, más bien, ajenas a la presente investigación.

9. *La amistad y la justicia*

Como hemos dicho al principio de esta discusión, parece que la amistad y la justicia se refieren a las mismas

cosas y pertenecen a las mismas personas. En efecto, en toda comunidad[186] parece existir alguna clase de justicia y también de amistad. Según esto, se llaman entre sí amigos los compañeros de navegación o de campaña, e, igualmente, los miembros de otras comunidades. En tanto en cuanto participan de una comunidad hay amistad y también justicia. El proverbio: «las cosas de los amigos son comunes» es acertado[187], pues la amistad existe en comunidad. Los hermanos y los compañeros lo tienen todo en común; pero los otros sólo ciertas cosas, unos más y otros menos, pues también las amistades lo son unas más y otras menos. En la justicia también hay diferencias; pues lo que es justo para los padres hacia los hijos, no es lo mismo entre hermanos, ni entre compañeros que entre ciudadanos, e, igualmente, en las restantes clases de amistad. De acuerdo con esto, también las cosas injustas son distintas en cada caso, y la injusticia aumenta cuanto más amistad hay; así, es más grave quitar dinero a un compañero que a un ciudadano, y no socorrer a un hermano que a un extraño, y pegar a un padre que a uno cualquiera. Por otra parte, es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos residen en las mismas personas y tienen la misma extensión.

Ahora bien, todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia; a esto tienden también los legisladores, que

---

[186] La comunidad, según Aristóteles, es una asociación de dos o más individuos que tienen intereses comunes y que participan en una acción común.

[187] Esta expresión, que se atribuye a Pitágoras, aparece, con frecuencia, citada en los autores griegos y latinos (cf. Platón, *República* IV 424a; Cicerón, *De legibus* I 12, 33).

dicen que es justo lo que conviene a la comunidad. Todas las demás comunidades persiguen el interés particular: por ejemplo, los marinos emprenden un viaje para hacer dinero u otro fin semejante; los soldados van a la guerra aspirando a las riquezas, a la victoria o la conquista de una ciudad, y así, también, los miembros de una tribu o de un demo. Además, algunas asociaciones parecen formarse a causa del placer, por ejemplo, las religiosas o sociales, que tienen por fin los sacrificios y el trato. Sin embargo, todas ellas parecen estar subordinadas a la comunidad política, pues el fin de ésta no parece estar limitado a la conveniencia de momento, sino extenderse a toda la vida, haciendo sacrificios y disponiendo recaudaciones para ellos, tributando honores a los dioses o procurando relajaciones placenteras para sus miembros. En efecto, los sacrificios y las recaudaciones antiguas parecen haber tenido lugar después de la recolección de los frutos, a modo de primicia, pues en esa época los hombres estaban más desocupados. Todas las comunidades, entonces, parecen ser partes de la comunidad política, y las distintas clases de amistad se corresponderán con las distintas clases de comunidad.

10. *Formas de regímenes políticos*

Hay tres formas de gobierno, e igual número de desviaciones, que son como corrupciones de aquéllas. Las formas son la realeza y la aristocracia, y una tercera basada en la propiedad, que parece propio llamarla timocracia, pero que la mayoría suele llamar república. La 1160b
mejor de ellas es la realeza [188] y la peor al timocracia.

[188] Aristóteles no tiene en cuenta la suma de las virtudes de los miembros del Estado, sino sólo las de los gobernantes. Y como la vir-

Las desviaciones son: de la realeza, la tiranía; ambas son monárquicas, pero son muy distintas: el tirano, mira a su propio interés, el rey, al de los gobernados. Porque no hay rey que no se baste a sí mismo y no sea superior a sus súbditos en todos los bienes, y tal hombre no necesita de nada; por tanto, no puede buscar su propio provecho, sino el de los gobernados, pues un rey que no fuera así lo sería sólo de nombre.

La tiranía es lo contrario de la realeza, porque el tirano persigue lo que es bueno para él. Está muy claro que la tiranía es la peor desviación, pues lo peor es lo contrario de lo mejor.

De la realeza se pasa a la tiranía, pues la tiranía es un monarquía vil, y el rey malo se convierte en tirano. De la aristocracia se pasa a la oligarquía por la maldad de los gobernantes, que distribuyen los bienes de la ciudad en contra del mérito, tomando para sí mismos todos o la mayoría de los bienes, distribuyendo las magistraturas siempre a los mismos, y preocupándose, sobre todo, de enriquecerse; de modo que los que mandan son unos pocos y malos, en vez de los más dignos. De la timocracia se pasa a la democracia, pues ambas son limítrofes; en efecto, también la timocracia puede ser un gobierno de la multitud, y todos los que tienen propiedad son iguales. La democracia es la menos mala de las desviaciones, porque se desvía poco de la forma de la república [189].

Éstas son, por tanto, las formas de gobierno que cambian más a menudo, pues éstas son las transiciones más pequeñas y más fáciles.

---

tud del rey es superior a la de todos, de ahí que el mejor gobierno sea la realeza.

189 El orden de los gobiernos de buenos a malos es, pues, realeza, aristocracia, timocracia, democracia, oligarquía y tiranía. Las oposiciones son: realeza - tiranía; aristocracia - oligarquía; timocracia - democracia.

Se podrían observar semejanzas y, en cierta manera, modelos de estas formas de gobierno en las casas [190]. Así, la comunidad del padre con los hijos tiene forma de realeza, puesto que el padre se cuida de los hijos; de ahí que también Homero se dirija a Zeus como padre [191], ya que la realeza quiere ser un gobierno paternal. En Persia [192], en cambio, el gobierno del padre es tiránico y los padres tratan a sus hijos como esclavos. El gobierno del amo respecto de los esclavos es también tiránico, pues en él se hace lo que conviene al amo. Esta forma parece ser recta y la persa errónea, pues los modos de gobernar seres distintos deben ser distintos. El gobierno del marido sobre la mujer es, evidentemente, aristócratico, pues el marido manda de acuerdo con su dignidad, en lo que debe mandar, y asigna a su mujer lo que se ajusta a ella. Pero si el marido es señor de todas las cosas, su gobierno se convierte en oligarquía, porque actúa contra el mérito y no en tanto en cuanto es superior. A veces, las mujeres, que son herederas [193], gobiernan la casa. Pero esta autoridad no está fundada en la excelencia, sino en la riqueza y en el poder, como en las oligarquías. El gobierno de los hermanos se parece a una timocracia, ya que los hermanos son iguales, excepto en cuanto a que se diferencian por la edad; por esto, si estas diferencias son muy grandes, su amistad ya no es fraternal. La demo-

[190] El Estado, según Aristóteles, deriva de la familia; es, pues, natural que las constituciones políticas deriven de las estructuras familiares.

[191] *Ilíada* I 503-504.

[192] No tenemos testimonios que acrediten esta cita de Aristóteles. De todos modos es evidente el contraste con el modelo ideal de Jenofonte en la *Ciropedia*.

[193] Las llamadas «epicleras». Según el derecho griego, cuando no había hijos varones, la mujer era la heredera, pero, a la muerte del padre, debía casarse con el pariente más próximo, el cual pasaba a ser el administrador de la fortuna del difunto.

cracia se encuentra, principalmente, en las casas donde no hay amo (pues en ellas todos son iguales), y en aquellas en que el que manda es débil y cada uno tiene la posibilidad de hacer lo que le place.

11. *Las distintas formas de gobierno y su relación con la amistad*

La amistad parece estar en relación con cada una de las formas de gobierno en la misma medida que la justicia. En la amistad de un rey hacia sus súbditos hay una superioridad del beneficio, porque el rey hace bien a sus súbditos, si es bueno y se cuida de ellos, a fin de que prosperen, como el pastor cuida de sus ovejas; por eso, Homero llama a Agamenón «pastor de pueblos»[194]. Tal es también la amistad del padre para con los hijos, aunque difieren por la magnitud de los beneficios, ya que el padre es responsable de la existencia de su hijo (que se considera el mayor bien) y también de su crianza y educación. Estas cosas se aplican también a los antepasados, y por naturaleza gobierna el padre a los hijos, los antepasados a los descendientes y el rey a sus súbditos. Estas formas de amistad implican superioridad, y, por eso, los progenitores son honrados. La justicia en estas relaciones no radica en la igualdad, sino en el mérito, y lo mismo también en la amistad. La amistad del marido y de la mujer es la misma que la de la aristocracia, pues es la correspondiente a la excelencia, y al mejor le corresponde más bien, y a cada uno el conveniente; y así, también, la justicia. La amistad de los hermanos se parece a la de los compañeros, porque son iguales y de la misma edad, y tales personas son muy semejantes en sentimientos y caracteres. Tam-

[194] Por ejemplo, *Ilíada* II 243; IV 413, etc.

bién se parece a ésta la amistad de los miembros en una timocracia, pues en ella los ciudadanos aspiran a ser iguales y equitativos, y, por tanto, gobiernan por turnos y por igual; por consiguiente, la amistad también es así.

En las desviaciones, como apenas hay justicia, tampoco hay amistad y, especialmente, en la peor, pues en la tiranía no hay ninguna o poca amistad. En efecto, en los regímenes en que nada en común tienen el gobernante y el gobernado, no hay amistad, porque no hay justicia, como ocurre entre el artífice y su instrumento, el alma y el cuerpo, el amo y el esclavo; pues, en cada 1161b
uno de estos casos, uno se beneficia sirviéndose del otro, y no hay amistad ni justicia respecto de las cosas inanimadas. Tampoco hay amistad hacia un caballo o un buey, o hacia un esclavo en cuanto esclavo, porque nada hay común a estas dos partes; pues el esclavo es un instrumento animado, y el instrumento un esclavo inanimado. Por consiguiente, no hay amistad hacia un es clavo en cuanto esclavo, pero sí en cuanto hombre [195], porque parece existir una cierta justicia entre todo hombre y todo el que puede participar en una comunidad donde hay ley o convenio, y, por tanto, también amistad en la medida en que cada uno de ellos es un hombre. Por eso, también en las tiranías hay amistades y justicia, pero en pequeña medida, y en medida mayor en las democracias, donde los ciudadanos, siendo iguales, tienen muchas cosas en común.

12. *Clases de amistad entre parientes*

En la comunidad, por consiguiente, estriba toda la amistad, como hemos dicho. Podría constituir grupo

[195] Para Aristóteles, el esclavo es, naturalmente, inferior al ciudadano, pero, como hombre, participa de la naturaleza humana.

aparte la amistad entre parientes y compañeros; pero las amistades entre ciudadanos, miembros de una misma tribu, compañeros de navegación, y otras tales, se asemejan, más bien a las amistades de una comunidad, pues parecen estar basadas en una especie de acuerdo. A éstas podría añadirse la amistad entre hospedador y huésped.

La amistad entre parientes parece ser de mucha formas, pero todas ellas dependen de la paternal. En efecto, los progenitores aman a sus hijos como algo de ellos mismos, y los hijos a sus padres como seres procedentes de ellos. Pero los progenitores saben que sus hijos proceden de ellos más que los hijos saben que proceden de los padres, y más estrechamente unido está el padre a su hijo que lo producido a quien lo produce, porque lo que procede de una persona es propiedad de ella, por ejemplo, el pelo o los dientes son de quien los tiene, mientras que al nacido no le pertenece aquel de quien ha nacido, o le pertenece en mayor grado. También está en relación con la cantidad de tiempo, ya que los padres quieren a sus hijos desde que nacen, y los hijos a sus padres, en cambio, después de cierto tiempo, cuando han adquirido inteligencia o percepción. De esto resulta evidente por qué las madres quieren más. Así pues, los padres quieren a sus hijos como a sí mismos (pues lo que procede de ellos es como otros mismos, por haber sido separados); los hijos quieren a sus padres como nacidos de ellos; los hermanos se quieren mutuamente por haber nacido de los mismos padres, pues la identidad con relación a éstos produce identidad entre ellos mismos; de ahí, las expresiones «la misma sangre», «las mismas raíces», y otras semejantes. Son, en cierto modo, lo mismo, si bien en individuos separados. La crianza en común y el ser de la misma edad contribuyen, asimismo, en gran manera, a la amistad; de ahí, tam-

bién, edad con edad, y los que viven juntos son compañeros; por eso, también la amistad entre hermanos se parece a la que existe entre camaradas. Asimismo, la 1162a dependencia de primos y demás parientes procede de éstos, por el hecho de tener los mismos progenitores, y están más o menos unidos entre sí según su proximidad o lejanía de su primer fundador.

La amistad de los padres hacia los hijos y la de los hombres hacia los dioses son como una inclinación hacia lo bueno y superior, puesto que los padres han realizado los mayores bienes, al ser la causa de la existencia y crianza de sus hijos, y luego, de su educación. Tal amistad encierra más placer y utilidad que la amistad entre extraños, en la medida en que su vida tiene más en común. La amistad entre hermanos tiene los mismos caracteres que la amistad entre compañeros, especialmente si son buenos, y en general que la amistad entre semejantes, en la medida en que son más íntimos y se quieren desde su nacimiento, y en la medida en que, nacidos de unos mismos padres, son semejantes en carácter, se han criado juntos y han recibido idéntica educación. Y la prueba del tiempo es, en este caso, de la máxima importancia y aplicación.

La amistad entre los demás parientes también está en relación con su vínculo. La amistad entre marido y mujer parece existir por naturaleza, pues el hombre tiende más a formar parejas que a ser ciudadano, en cuanto que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad [196], y la procreación es más común a los animales. Ahora bien, las asociaciones entre animales existen sólo hasta cierto punto, pero los hombres viven juntos no sólo a causa de la procreación, sino también para los

196 La familia es anterior a la ciudad cronológicamente, pero la ciudad es anterior a la familia ontológicamente, ya que la ciudad es el fin que la familia contribuye a realizar.

demás fines de la vida. En efecto, las funciones entre los hombres están divididas desde un principio, y las del hombre son diferentes de las de la mujer, y así suplen sus necesidades mutuas contribuyendo en lo que es propio de cada uno a la común provisión. Por esta razón, en esta amistad parece darse lo útil y lo agradable. Y si ambos son buenos, pueden ser una amistad por causa de la virtud, porque cada uno tiene su virtud, y ambos pueden disfrutar en tal estado de cosas. Los hijos parecen ser un lazo de unión entre marido y mujer, y, por eso, los que no tienen hijos se separan más fácilmente: los hijos son un bien común a ambos y lo que es común une.

La cuestión de cómo deben vivir el hombre y la mujer, y en general el amigo con su amigo, no parece consistir en otra cosa que en investigar la actitud justa, pues lo que es justo hacia un amigo no parece ser lo mismo que lo justo hacia un extraño, un camarada o un condiscípulo.

13. *Amistad entre iguales*

Puesto que son tres las clases de amistades, como hemos dicho al principio, y en cada una de ellas los amigos lo son en virtud de una igualdad o de una superioridad (en efecto, los que son igualmente buenos se hacen amigos y el superior del inferior; y, del mismo modo, si son amigos por placer o utilidad mutuos, pueden recibir el uno del otro beneficios iguales o diferentes), los que son iguales, de acuerdo con esta igualdad, deben estar igualmente dispuestos en el afecto y en todo lo demás, mientras que los que son desiguales deben estar dispuestos de manera proporcional a su superioridad o inferioridad.

Hay buenas razones por las que las acusaciones y reproches tienen lugar, exclusiva o principalmente, en la amistad basada en el interés, ya que los que son amigos por causa de la virtud desean vivamente tratarse bien entre sí (pues esto es propio de la virtud y de la amistad), y si bien rivalizan en esto, no hay ni reclamaciones ni disputas, pues nadie se enoja con el que lo quiere y favorece, antes bien, si es agradecido, corresponde devolviendo un bien mayor. Y el que es superior, al alcanzar lo que aspira, no acusa a su amigo, porque ambos procuran el bien. Tampoco tienen lugar quejas en las amistades que buscan el placer, puesto que ambos obtienen lo que desean, si se complace cada uno en la compañía del otro, y resultaría ridículo acusar al amigo de no recibir satisfacción de él cuando puede separarse a voluntad. En cambio, la amistad por interés da lugar a reclamaciones, pues sirviéndose por utilidad exigen cada vez más, y creen recibir menos de lo que les corresponde, y se quejan de no obtener lo que necesitan y merecen, y los que favorecen no pueden suministrar todo cuanto los favorecidos reclaman.

Parece que, así como hay dos clases de justicia, una no escrita y otra legal [197], también la amistad por interés puede ser ética y legal. Pues bien, las reclamaciones tienen lugar, especialmente, cuando las relaciones no se hacen de acuerdo con la misma clase de amistad y las partes disuelven su amistad. La legal se basa en ciertas condiciones, y puede ser ya completamente comercial y llevada a cabo inmediatamente, de mano a mano, o más liberal con respecto al tiempo, pero de acuerdo siempre en su intercambio. La deuda en esta última es clara y no equívoca [198], pero el aplazamiento

197 Ambas clases de justicia han sido descritas en 1134b18 ss.

198 También PLATÓN nos habla de ello en las *Leyes* (849e8 ss.). Pero este estado de cosas no se refiere a Atenas, en donde las operaciones crediticias eran corrientes.

tiene algo de amistoso. Por eso, en algunas ciudades no hay procesos para estas cuestiones, pues se cree que los hombres deben aceptar las consecuencias que se deducen de los cambios basados en la confianza.

La amistad ética, por otra parte, no se basa en especulaciones, sino que otorga un regalo, o cualquier otra cosa, como a un amigo, pero el dador considera justo recibir otro tanto o más, como si no hubiera dado, sino prestado, y si las condiciones en que hizo el convenio no son las mismas al disolverse, reclamará. Esto ocurre porque todos o la mayoría de los hombres quieren lo que es hermoso, pero deliberadamente escogen lo provechoso; y es hermoso hacer bien sin buscar una compensación, pero recibir los servicios de otro es provechoso.

1163a Si el recibidor es capaz, debe devolver lo equivalente de lo que recibe y hacerlo voluntariamente (pues no debe hacerse a nadie amigo contra su voluntad; por tanto, como si uno se hubiera equivocado al principio admitiendo un favor de quien no debía —pues recibió el favor no de un amigo ni de uno que lo hacía por la acción misma—, deberá satisfacer la deuda como si hubiera recibido un beneficio sobre lo estipulado), y debería garantizar que, si puede, devolverá el beneficio recibido; pero si no puede, ni el dador esperaría recibirlo. De modo que, si es posible, debe devolver el servicio. Pero uno debe considerar al principio la persona de quien recibe el favor y los términos en que lo hace, para, según las condiciones, aceptarlo o no.

Hay desacuerdo sobre si el bien que debe devolverse ha de medirse por la utilidad del que lo recibe o por el servicio del dador. Porque los que reciben esta clase de beneficios empequeñecen los bienes recibidos, diciendo que tales bienes significan poco para los bienhechores y que los podían haber recibido de otros. Los bienhechores, por su parte, afirman que han dado los

mayores bienes y lo que no podían haber dado los otros, y en medio de peligros u otras necesidades. Ahora bien, si la amistad es por causa de la utilidad, ¿no es cierto que debe medirse el favor por el provecho del que lo recibe? Pues éste es el que lo necesita, y el otro le ayuda por la esperanza de una equivalente compensación; por tanto, la ayuda es tan grande como el beneficio del que lo recibe, y éste debe devolver tanto como obtuvo, o incluso más, porque esto es más noble. Pero en las amistades basadas en la virtud no hay reclamación y la intención del dador parece ser la medida, porque en la intención[199] radica lo principal de la virtud y del carácter.

14. *Amistad entre desiguales*

Desacuerdos surgen también en las amistades fundadas en la superioridad, porque cada uno se considera digno de merecer más, pero cuando esto ocurre la amistad se disuelve. El mejor piensa, en efecto, que le corresponde recibir más, porque al bueno ha de asignársele más; igualmente piensa el más útil, puesto que se dice que el inútil no debe recibir lo mismo que el útil; y que tiene lugar un servicio público y no una amistad, si las acciones de la amistad no se miden por su mérito. Piensan que, como en una sociedad económica los que contribuyen más deben recibir más, así también debe suceder con la amistad. Pero el necesitado y el inferior piensan lo contrario: que es propio del buen amigo ayudar a los necesitados. ¿De qué sirve, dicen, ser amigo de un hombre bueno o poderoso, si no ha de sacar ninguna ventaja? Parece, por consiguiente, que uno y otro 1163b

---

[199] En el texto *proaíresis*, idea central de la ética aristotélica. Equivale a decisión, elección meditada, principio de la acción (cf. *supra* 1139a31).

tienen razón y que cada uno de ellos ha de recibir más de la amistad, pero no de lo mismo, sino el superior más honor, y el necesitado más ganancia; porque el premio de la virtud y del beneficio es el honor, y el auxilio de la necesidad, el provecho.

Así parece que ocurre también en las ciudades. No se honra, en efecto, al que no proporciona ningún bien a la comunidad, pues el bien común se otorga al que favorece a la comunidad, y el honor es un bien común. Pues uno no puede obtener dinero del tesoro común y, a la vez, honor, pues nadie soporta obtener menos de todo, y así se tributa honor al que pierde dinero, pero se da dinero al que necesita dinero; pues lo que iguala y preserva la amistad es lo que se obtiene de acuerdo con el mérito, como se ha dicho.

Así, también debe uno comportarse entre desiguales, y el que es favorecido con dinero o con virtud debe corresponder con honor, pagando con lo que puede, porque la amistad trata de conseguir lo posible, no lo que corresponde al mérito. Esto no es posible en todos los casos, como en el honor debido a los dioses y a los padres; pues nadie podría devolver el que merece, pero se considera como hombre bueno al que los honra como puede. En vista de esto, parecería que no es lícito a un hijo repudiar a su padre, pero sí a un padre repudiar al hijo[200]. Pues un hijo debe pagar lo que debe, pero, por más que haga, nunca hará lo equivalente de lo que ha recibido, de suerte que siempre es deudor. Pero un acreedor puede perdonar la deuda y también el padre. Al mismo tiempo, parece probable que nadie se separaría de su hijo que no ha ido demasiado lejos en su maldad, pues, aparte de la amistad natural, es humano no rechazar la ayuda al hijo. Por otra parte,

---

200 El repudio del hijo por el padre estaba reconocido en el derecho griego, aunque se desconocen las modalidades y los efectos.

un hijo malo puede rehuir asistirle o no atenderle debidamente; porque la mayoría de los hombres quieren ser bien tratados, pero evitan hacer el bien por considerarlo desventajoso. Sobre estas cuestiones, lo dicho puede ser suficiente.

LIBRO IX

Sobre la amistad (cont.)

1. *Diferencias entre amigos*

1163b32 En todas las amistades heterogéneas [201], la proporción iguala y preserva la amistad, como hemos dicho. En la amistad civil por ejemplo, el zapatero obtiene por sus zapatos una compensación de acuerdo con su trabajo, y lo mismo el tejedor y los demás. Aquí se ha introducido como medida común el dinero, al cual todo se
1164a refiere y con el cual todo se mide [202]. Pero, en la amistad amorosa, a veces, el amante se queja de que su exceso de amor no es correspondido (aunque puede suceder que no tenga nada de amable), mientras que el amado con frecuencia se lamenta de que el amante, que todo antes se lo prometía, ahora nada cumple. Estas cosas ocurren cuando uno quiere al amado por causa

---

201 Es decir, aquellas en las que los motivos de la amistad no son los mismos por ambas partes. En tales amistades, lo que se da y lo que se recibe no son del mismo género, sino diferentes o análogos. Además, una de las partes otorga más que recibe, y la igualdad sólo se restablece al recibir más gratitud.

202 El deseo humano de cambiar las cosas se facilita enormemente con la introducción de una medida común convencional.

del placer, y el otro al amante por interés, y ninguno de los dos tiene lo que esperaba. Por esa razón, pues, se produce la disolución de la amistad existente al no lograr aquello por lo cual se querían, porque no amaba el uno al otro, sino lo que poseía, y esto no es permanente, y, así, tampoco las amistades. En cambio, la amistad basada en el carácter es por su naturaleza permanente, como hemos dicho.

Diferencias surgen también entre amigos cuando tienen cosas distintas de las que deseaban, pues no lograr aquello a lo que se aspira es lo mismo que no obtener nada. Esto es lo que aconteció a un citarista a quien uno prometió una mayor recompensa si cantaba mejor, pero cuando al día siguiente reclamó lo prometido, el otro le contestó que había recibido placer [203]. Si los dos hubieran querido lo mismo, hubiera sido satisfactorio; pero si el uno desea placer y el otro ganancia, y el uno recibe lo que quiere y el otro no, las condiciones de la asociación no se cumplen de manera satisfactoria; porque lo que no se tiene es lo que se espera alcanzar, y es a causa de esto por lo que uno da de lo suyo. Pero ¿quién debe fijar el valor del beneficio, el que lo da o el que lo recibe? Parece que el que lo da debe dejar esto al otro. Esto es lo que, según dicen, hacía Protágoras [204], cuando enseñaba cualquier materia: pedía a su discípulo que calculara él mismo lo que creía que valía el conocimiento adquirido, y aceptaba tal cantidad. Pero, en tales casos, algunos prefieren la sentencia: «el salario convenido con un hombre amigo sea suficien-

[203] Un caso parecido nos cuenta PLUTARCO del tirano Dionisio, el cual le prometió a un músico un talento, pero, al día siguiente, le dijo que ya le había pagado suficientemente por el placer de la anticipación (*De Alexandri Magni fortuna* II 1).

[204] El sofista relata lo que sigue en el diálogo de PLATÓN del mismo nombre (328b1-c2).

te»[205]. Los que cobran el dinero de antemano y, después, no hacen nada de lo que dijeron por lo excesivo de sus promesas, dan lugar naturalmente a reclamaciones, porque no cumplen lo que habían convenido. Quizá esto es lo que los sofistas se ven obligados a hacer, porque nadie daría dinero por lo que saben[206]. Acusaciones contra éstos tienen lugar, con razón, por no hacer aquello cuyo pago recibieron.

Pero, en las amistades en las que no hay un mutuo acuerdo relativo a los servicios, los que lo conceden a causa de los favorecidos mismos son irreprensibles, como hemos dicho (pues tal es la amistad fundada en la
1164b virtud), y la compensación debe hacerse de acuerdo con la intención (pues ésta es la señal de un amigo y de la virtud). Así, también, parece que debe obrarse con los que nos comunicaron la filosofía, pues su valor no puede medirse con dinero, y no puede haber honor equivalente, pero quizá baste, como se hace con los dioses y padres, con tributarles lo que se puede.

Pero si lo que se da no es de esta clase, sino que se hace con algún fin, quizá la mejor restitución deba de ser la que parezca adecuada a ambos, y si esto no puede ser, parecerá no sólo necesario, sino también justo que el primero en recibir el servicio fije su valor, pues si el otro se beneficia otro tanto o en la cantidad que había pagado por el placer que recibió, habrá recibido de éste el pago debido. Así parece que sucede en las compras y ventas, y en algunos lugares hay leyes que prohíben los procesos sobre contratos voluntarios, en la idea de que uno debe resolver el asunto con la persona con quien ha comprado de la misma manera

---

205 HESÍODO, *Trabajos y Días* 370.

206 Los sofistas fijaban de antemano el precio de sus lecciones. Algunos discípulos protestaban, al darse cuenta de que no recibían lo que se les había prometido.

que ha negociado con ella. Se considera, en efecto, más justo que fije el valor de un favor el que lo recibió que el que lo hizo. Porque, por lo general, no valoran igual las cosas los que las tienen que los que quieren adquirirlas; pues lo que uno posee y se ofrece a otro parece ser de mucho valor para el propietario; pero el cambio se hace sobre los términos fijados por el recibidor, y quizá no debe tasarse una cosa por el valor que le damos cuando la tenemos, sino por el que le dábamos antes de tenerla.

2. *Conflictos que surgen en la amistad*

Ofrecen también dificultad las siguientes cuestiones: ¿debemos asignar al padre todas las cosas y obedecerle en todo o fiarse, más bien, del médico cuando uno está enfermo, y votar al hombre que es hábil para la guerra como general? Igualmente, ¿debemos ayudar al amigo antes que al hombre bueno, y devolver un favor al bienhechor antes que hacérselo a un compañero, si ambas cosas no son posibles? ¿No es verdad que no es fácil definir con exactitud estas cuestiones? Pues hay muchas y toda clase de diferencias con respecto a la magnitud del servicio, a su nobleza y necesidad.

Está claro, sin embargo, que no debemos concederlo todo a la misma persona. Así, por lo general, debemos devolver los beneficios recibidos antes de complacer a los amigos, e, igualmente, restituir un préstamo a un acreedor antes que donar a un compañero. Pero, quizá, tampoco esto deba de hacerse siempre; por ejemplo, ¿deberá un hombre que ha sido rescatado de los bandidos rescatar, a su vez, a quien lo rescató, sea quien fuere (o si éste no ha sido capturado, devolverle el precio del rescate si se lo pide), o más bien rescatar a su padre? parecería, en efecto, que debe rescatar, más bien, 1165a

a su padre. Como hemos dicho, en general debe pagarse una deuda, pero, si el don sobresale por más noble o más necesario, debemos inclinarnos a esto. Hay ocasiones en que ni siquiera es equitativo devolver un servicio recibido, como cuando uno beneficia a alguien sabiendo que es bueno, y la restitución ha de hacerse a quien se considera malo. A veces, tampoco se debe corresponder a un préstamo con otro, pues uno lo hizo a un hombre decente creyendo recobrarlo, mientras que el segundo no espera recibirlo del primero que es un malvado. De acuerdo con ello, si en realidad éste es el caso, la reclamación del primero no es justa; y si esto no es así, pero se considera como tal, no parecerá absurdo proceder de esta manera. Como hemos dicho muchas veces, los razonamientos relativos a los sentimientos y acciones tienen la misma precisión que la que hay en sus objetos.

Es evidente, entonces, que no debemos conceder a todos las mismas cosas, ni dar preferencia al padre en todo, como tampoco se sacrifica siempre a Zeus; y puesto que padre, hermanos, compañeros y bienhechores tienen distintas funciones, debemos asignar a cada uno lo que le es propio y adecuado. Esto es lo que parece hacerse; así, a las bodas se invita a los parientes, porque todos tienen lazos familiares y las actividades relacionadas con ellos; y, por la misma razón, se cree que en los funerales deben acudir principalmente los familiares. Y parece que, en materia de sustento, debemos asistir, sobre todo, a nuestros padres, como a deudores, y es más noble ayudar a los causantes de nuestra existencia que a nosotros mismos. También debemos honrarlos como a los dioses, pero no toda clase de honor; pues no debemos tributar el mismo al padre y a la madre, ni el mismo que a un sabio o a un general, sino el correspondiente al padre y a la madre. Y a cada anciano el honor que le corresponde según la edad, levan-

tándonos para saludarlos, cediéndoles el asiento y otros actos semejantes. A nuestros compañeros y hermanos les debemos confianza y participación en todas las cosas. Y a los parientes, a los miembros de nuestra tribu, a los conciudadanos y a todos los demás hemos de procurar darles lo que les corresponde y discernir lo que pertenece a cada uno según su parentesco, virtud o utilidad. El discernimiento es fácil cuando se trata de personas de la misma familia, pero es más laborioso, si son ajenas. Pero no por eso debemos abstenernos, sino decidir cada caso en la medida de lo posible.

3. *Ruptura de las amistades*

Otro problema es si deben o no deshacerse las amistades entre aquellos que no son como eran. Pero ¿es 1165b
algo absurdo terminar una amistad basada en la utilidad o el placer, cuando los amigos ya no participan de tal condición? Pues eran amigos de aquellas cosas, y al cesar éstas es lógico que no se quieran. Sin embargo, uno podría quejarse si un amigo, queriendo a otro por el interés o por el placer, fingiera amarlo por el carácter; porque, como dijimos al principio, la mayor parte de las diferencias entre amigos tienen lugar cuando no son amigos de la manera que creen serlo. Así, cuando uno mismo se engaña creyendo que su amigo lo ama por su carácter, sin que éste haga nada de esta suerte, deberá culparse a sí mismo; pero, cuando es engañado por el fingimiento de su amigo, es justo acusar al otro, y más que a los falsificadores de monedas [207], por cuanto su malevolencia afecta a algo más valioso.

Por otra parte, si uno acepta a alguien creyendo que es bueno y luego se vuelve malo y lo parece, ¿deberá

[207] En Atenas, la pena por tal delito era la de muerte.

seguir queriéndolo? ¿O esto no es posible, si en verdad no se quiere todo, sino sólo lo bueno? Lo malo ni es digno de ser amado ni debe amarse. En efecto, uno no debe amar lo que es malo ni asemejarse a un hombre vil, y se dice que los semejantes aman a los semejantes [208]. ¿Debe, entonces, la amistad romperse enseguida, o no ⟨ debe romperse ⟩ en todos los casos, sino sólo cuando la maldad del amigo es incurable? Porque, si la corrección es posible, debe, más bien, acudir en ayuda de su carácter que de la hacienda, por cuanto lo primero es mejor y más propio de la amistad. Pero el amigo que rompiera esta amistad no haría nada absurdo, pues no era amigo de una persona así, y si su amigo ha cambiado y no puede salvarlo, se separará de él.

Por otra parte, si un amigo permanece el mismo, mientras que el otro llega a mejorar y a aventajarle mucho en virtud, ¿deberá el último seguir tratando al primero como amigo, o no es posible? Esto resulta más claro cuando la diferencia se hace mayor, como suele ocurrir en las amistades de la infancia; porque, si uno permanece en su mentalidad de niño y el otro llega a la plenitud viril, ¿cómo podrán ser amigos, si no tienen los mismos gustos, ni se alegran ni apenan por las mismas cosas? Pues ellos no tendrán los mismos sentimientos entre sí, y sin esto no pueden ser amigos, porque no es posible la convivencia. Pero ya hemos hablado de esto. ¿Deberá, entonces, el superior tratar al inferior no de otra manera que como si nunca hubieran sido amigos? Sin duda debe acordarse de la intimidad primera, y así como pensamos que debemos favorecer a los amigos antes que a los extraños, así también debemos mostrar alguna consideración hacia aquéllos a causa de la amistad pasada cuando la ruptura no se ha producido por un exceso de maldad.

208 Y así, si uno es amigo de un hombre vil, tendrá tendencia a imitarle y se hará semejante a él.

4. *Condiciones que se requieren para una disposición amistosa*

Las relaciones amistosas con el prójimo y aquellas 1166a por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombres con relación a sí mismos. Pues algunos definen al amigo como el que quiere y hace el bien o lo que parece bien por causa del otro, o como el que quiere que otra persona exista y viva por amor del amigo mismo. Esto es, precisamente, lo que las madres sienten respecto de sus hijos y los amigos que han discutido. Otros los definen como el que pasa el tiempo con otro y elige las mismas cosas que éste, o como el que comparte las alegrías y penas de su amigo; y esto también ocurre, principalmente, con las madres. La amistad, así, se define por alguna de estas maneras [209].

Cada una de estas condiciones se atribuyen al hombre bueno por lo que respecta a sí mismo (y a los demás, en cuanto se tienen por tales, pues, como hemos dicho, parece que la virtud y el hombre bueno son la medida de todas las cosas). Éste, en efecto, está de acuerdo consigo mismo y desea las mismas cosas con toda su alma, y quiere y practica para sí el bien y lo que parece así (pues es propio del hombre bueno trabajar con empeño por el bien); y lo hace por causa de sí mismo (puesto que lo hace por la mente, en lo cual parece consistir el ser de cada uno) [210], y desea vivir y preservarse él mismo y, sobre todo, la parte por la cual piensa, pues la existencia es un bien para el hombre digno.

---

[209] Cuatro definiciones de la amistad que armonizan, después, con las relaciones del hombre consigo mismo.

[210] De acuerdo con la definición de hombre como animal racional. La mente, entonces, dirige todas las actividades humanas.

Ahora bien, todo hombre desea para sí el bien, y nadie escogería llegar a ser otro y tenerlo todo (también Dios posee ahora el bien), sino siendo lo que es, y parece que todo hombre es esta parte del mismo que piensa o la más importante. Un hombre así quiere pasar el tiempo consigo mismo, porque esto le causa placer: el recuerdo de las acciones pasadas le es agradable y las esperanzas del futuro son buenas, y por tanto gratas. Y es por la mente que está bien surtido de objetos de contemplación. Se duele y se goza principalmente consigo mismo, pues siempre las mismas cosas le son penosas y placenteras y no unas veces unas cosas y otras veces otras, ya que por así decirlo, no puede arrepentirse de nada.

Puesto que estos atributos pertenecen al hombre de bien respecto de sí mismo, y puesto que estar dispuesto para el amigo es como estarlo para uno mismo (ya que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan estas condiciones. Si puede o no haber amistad de un hombre hacia sí mismo es un problema que dejaremos por el momento. Pero parecería ser posible en cuanto existen dos o más de los atributos establecidos,
1166b y porque el exceso de amistad se compara al amor de un hombre a sí mismo.

Las condiciones establecidas se dan también, evidentemente, en la mayor parte de los hombres, aun cuando éstos fueran malos. ¿Estos hombres, entonces, participan de estas condiciones en la medida en que están satisfechos de sí mismos y se consideran buenos? Porque, al menos a aquellos que son completamente malos y realizan actos impíos, ninguna de estas condiciones les pertenecen o parecen pertenecerles. Casi no se dan tampoco en los frívolos, porque éstos están en conflicto consigo mismos, y apetecen unas cosas y quieren otras, como los incontinentes, que eligen cosas agradables, aunque dañinas, en lugar de lo que consideran bueno para

ellos mismos; otros, por cobardía e indolencia, se abstienen de hacer lo que creen mejor para ellos, y aun otros que han cometido muchas y terribles acciones y son odiados por su maldad rehúyen vivir o se suicidan. Los malos buscan compañeros con quienes consumir los días e intentan escapar de sí mismos, porque, estando solos, se acuerdan de muchas cosas desagradables y esperan otras de esta suerte, pero cuando están con otros se olvidan de ellas. No teniendo nada amable, no experimentan sentimientos de amistad hacia sí mismos, y estos tales no se complacen ni se conduelen consigo mismos: su alma, en efecto, está dividida, y una parte de ella, por su maldad, sufre si se la aparta de ciertas cosas, mientras que la otra se goza, y así el alma es arrastrada de aquí para allá como si las partes intentaran desgarrarla. Y, siendo imposible penar y alegrarse al mismo tiempo, pronto se afligen por haber sentido placer, y querrían que los placeres no hubieran existido para ellos, porque los malos están llenos de arrepentimientos.

Parece, pues, que el malo no está dispuesto a amar ni siquiera a sí mismo, porque no tiene nada amable. Por consiguiente, si el tener tal disposición es una gran desgracia, debemos hacer todo esfuerzo para evitar la maldad e intentar ser buenos, porque de esta manera no sólo uno puede tener disposiciones amistosas consigo mismo, sino también llegar a ser amigo de otro.

5. *La amistad y la benevolencia*

La benevolencia se parece a lo amistoso, pero no es ciertamente amistad; en efecto, la benevolencia se da, incluso, hacia personas desconocidas y pasa inadvertida, pero la amistad no, como ya hemos dicho antes. Tampoco es afecto, porque no tiene la intensidad ni el deseo

que acompaña al afecto. Además, el afecto se produce con el trato, y la benevolencia, de repente, como ocurre con los competidores en certámenes: estamos bien dispuestos hacia ellos y compartimos su deseo de ganar, pero no haríamos nada por ellos, pues, como hemos di-
1167a cho, la benevolencia ⟨hacia ellos⟩ es momentánea y los queremos sólo superficialmente.

Parece, sin duda, que la benevolencia es el principio de la amistad, así como el placer visual lo es del amor, porque nadie ama si antes no se ha complacido con la forma bella del amado, pero el que se goza con la forma no ama más por ello, sino sólo cuando echa de menos al ausente y desea vivamente su presencia. Así, tampoco es posible ser amigo sin estar primero bien dispuesto, pero los que poseen tales sentimientos no por eso quieren más, porque sólo desean el bien de aquellos para quienes tienen benevolencia, pero no participan en ninguna acción con ellos ni se molestarían por ellos. Por eso, metafóricamente, podría decirse que la benevolencia es amistad inactiva, pues cuando es prolongada y alcanza familiaridad se convierte en amistad, pero no en amistad que existe por interés o por placer, porque tampoco la benevolencia radica en estas cosas. El que ha recibido un beneficio otorga su benevolencia por lo que recibió, y obrando así es justo; pero el que quiere hacer un bien a otro con la esperanza de una ganancia material a través de aquél, no parece estar bien dispuesto hacia él sino hacia sí mismo, como tampoco es su amigo si le sirve con vistas a alguna utilidad. En general, la benevolencia surge por alguna virtud y bondad, cuando alguien nos parece noble, viril o algo semejante, como dijimos acerca de los competidores de los certámenes.

6. *La concordia*

La concordia se parece, también, a lo amistoso, y por esta razón no es igualdad de opinión, pues ésta puede darse incluso en aquellos que no se conocen entre sí. Tampoco se dice que los que tienen los mismos pensamientos sobre cualquier cosa son unánimes, por ejemplo, los que piensan lo mismo sobre los fenómenos celestes (porque ser del mismo parecer sobre estas cosas no supone amistad); en cambio, se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de común interés. Por tanto, los hombres son del mismo parecer en lo práctico, y dentro de esto, en aquellas materias que son de considerable importancia y pueden pertenecer a ambas partes o a todos, y éste en el caso de las ciudades, cuando todos los ciudadanos opinan que las magistraturas deben ser elegibles, o que se debe hacer una alianza guerrera con los lacedemonios, o que Pítaco debe gobernar cuando él también lo quiere [211]. Pero cuando cada uno quiere ser el que mande, como los capitanes en *Las fenicias* [212], surge la discordia; porque la unanimidad no radica en pensar todos lo mismo, sea lo que fuere, sino en pensar lo mismo sobre la misma cosa, como cuando el pueblo y las clases selectas piensan que deben gobernar los mejores; pues de esta manera todos obtienen
lo que desean. Así pues, la concordia parece ser una 1167b
amistad civil, como se dice, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida.

---

[211] Pítaco fue elegido tirano de Mitilene a principios del siglo VI a. C. y, después de catorce años de gobierno, dimitió en contra de los deseos de los ciudadanos.

[212] Los hijos de Edipo, Eteocles y Polinices, en esta tragedia de Eurípides, que querían reinar ambos en Tebas.

Tal concordia existe en los hombres buenos, puesto que éstos están de acuerdo consigo mismos y entre sí; teniendo lo mismo en la mente, por así decir (pues sus deseos son constantes y no fluctúan como las aguas en el Euripo [213]), quieren lo que es justo y conveniente, y a esto aspiran en común. En cambio, los malos no pueden concordar excepto en pequeña medida, como tampoco ser amigos, porque en los beneficios aspiran alcanzar más de lo que les corresponde, y se quedan rezagados en los trabajos y servicios públicos. Y como cada uno desea estas cosas para sí, critica y pone trabas a su vecino, y si no se atiende a la comunidad, ésta se destruye. Así, al forzarse unos a otros y no querer hacer gustosamente lo que es justo, acaban por pelearse.

7. *Bienhechores y favorecidos*

Parece que los bienhechores quieren más a aquellos a quienes han favorecido, que éstos a aquéllos, y este hecho se discute como contrario a la razón. La mayoría es de la opinión de que unos deben y a otros se les debe, y así como en los préstamos los deudores desean que sus acreedores dejen de existir, mientras que los que han hecho el préstamo se preocupan, incluso, por la salvación de sus deudores, así también los bienhechores quieren que los que han recibido su favor vivan para que puedan devolver el favor, pero éstos no tienen ningún interés en corresponder. Epicarmo [214] diría que los que así hablan miran las cosas del lado malo, pero esa actitud parece humana, porque la mayoría de la gente es olvidadiza y desea más recibir que hacer favores.

---

213 Estrecho entre Beocia y Eubea y cuyas corrientes cambian de dirección varias veces al día.

214 Kaibel, fr. 156.

Parecería, sin embargo, que la causa es más natural y no es semejante a la de los prestamistas; porque en éstos no hay afectos, sino que sólo quieren la salvación de los otros por causa del pago, mientras que los bienhechores quieren y aman a sus favorecidos, aun cuando éstos no son ni puedan serles útiles en el futuro. Y esto es precisamente también lo que ocurre con los artífices: todos aman su propia obra más de lo que serían amados por ella si fuera animada. Quizá esto ocurre especialmente con los poetas, pues aman sobremanera a sus poemas y los quieren como a hijos. Tal, en verdad, parece ser la disposición de los bienhechores; pues el favorecido es como obra de ellos y lo aman más que la obra al que la hizo. La causa de ello es que la existencia es para todos objeto de predilección y de amor, y existimos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar). Y, así, el creador empeñado en su actividad es, en cierto sentido, su obra, y por eso la ama, porque ama el ser. Esto es natural, porque lo que es en potencia, la obra lo manifiesta en acto.

Al mismo tiempo, el resultado de la acción es hermoso para el bienhechor, de modo que se complace en la persona en que se da, mientras que el servicio del bienhechor no es hermoso para la persona que lo recibe, sino, en todo caso, útil, y esto es menos grato y amable. Es agradable, del presente, la actividad; del futuro, la esperanza; del pasado, la memoria; y lo más agradable e, igualmente, amable, el resultado de la actividad. Ahora bien, la obra del que ha actuado ⟨bien⟩ permanece (porque lo noble es duradero), pero la utilidad del que ha recibido el beneficio pasa; y el recuerdo de lo noble es grato, pero el de lo útil es escaso o inferior, aunque en el caso de la anticipación parece ocurrir lo contrario. Además, el querer se parece a una actividad, pero el ser querido a una pasividad, y el amar y los

sentimientos amistosos pertenecen a los que son superiores en acción.

Finalmente, todos quieren más lo que se ha adquirido con esfuerzo, y así, los qúe han hecho riquezas las aprecian más que los que las han recibido; y parece que el recibir favores no es penoso, pero hacer bien es arduo. Por estas razones, también, las madres aman más a sus hijos, pues dar el ser es trabajoso y saben mejor que son suyos. Esto, también, parece caracterizar a los bienhechores.

8. *El amor a sí mismo*

Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo más que a cualquier otro. En efecto, se censura a los que se aman sobre todo a sí mismos, y se les llama egoístas, como si se tratara de algo vergonzoso. Parece que el hombre vil lo hace todo por amor a sí mismo, y tanto más cuanto peor es (y, así, se le reprocha que no hace nada sino lo suyo), mientras que el hombre bueno obra por lo noble, y tanto más cuanto mejor es, y por causa de su amigo, dejando de lado su propio bien.

1168b Pero los hechos no están en armonía con estos razonamientos, y no sin razón. Pues se dice que se debe querer más que a nadie al mejor amigo, y que el mejor amigo es el que desea el bien de aquel a quien quiere por causa de éste, aunque nadie llegue a saberlo. Pero estos atributos pertenecen principalmente al hombre con relación a sí mismo, y todos los restantes por los cuales se define el amigo; hemos dicho, en efecto, que todos los sentimientos amorosos proceden de uno mismo y se extienden después a los otros. Y todos los proverbios están de acuerdo con esto, por ejemplo, «una sola alma», «las cosas de los amigos son comunes», «amistad

es igualdad» y «la rodilla es muy cercana a la pierna» [215]. Todas estas cosas puede aplicárselas cada cual, principalmente, a sí mismo, porque cada uno es el mejor amigo de sí mismo, y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos. Es razonable suscitar la cuestión de cuál de las dos opiniones debe seguirse, porque ambas son convincentes.

Quizá deberíamos establecer una distinción entre tales argumentaciones, y determinar en qué medida y en qué sentido cada uno de ellos es verdadero. Pero si llegamos a comprender cómo es empleado en cada argumentación el amor a sí mismo, quizá se aclare la cuestión. Los que usan el término como un reproche llaman amantes de sí mismos a los que participan en riquezas, honores y placeres corporales en una medida mayor de la que les corresponde; pues éstas son las cosas que la mayoría de los hombres desean y por las que se afanan como si fueran las mejores, y por eso son objeto de disputa. Los codiciosos de estas cosas procuran complacer sus deseos, y, en general, sus pasiones y la parte irracional del alma. Así son la mayor parte de los hombres, de ahí que la denominación haya recibido un significado de algo que, en su mayor parte, es malo. Justamente, pues, se reprocha a los que son amantes de sí mismos en este sentido. Es evidente, pues, que la mayor parte de los hombres acostumbran a llamar egoístas a los que quieren apropiarse de aquellas cosas; pero si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general por salvaguardar para sí

[215] Todos estos proverbios se encuentran citados en otros autores (EURÍPIDES, *Orestes* 1045; TEÓCRITO, *Idilio* XVI 18) y son ejemplo, respectivamente, de firmeza, comunidad, igualdad y proximidad. En cuanto a la última circunstancia, es evidente que uno ama más a su amigo que a un extraño, y, sobre todo, se ama uno a sí mismo por ser uno mismo lo más próximo a sí mismo.

mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma para sí mismo los bienes más nobles y mejores, y favorece la parte más principal de sí mismo, y la obedece en todo. Y de la misma manera que una ciudad y todo el conjunto sistemático parecen consistir, sobre todo, en lo que es su suprema parte, así también el hombre, y un egoísta, en el más alto sentido, es el que ama y favorece esta parte. Además, llamamos a un hombre continente o incontinente según que su inteligencia gobierne o no su conducta, como si cada uno fuera su mente, y consideramos acciones personales y voluntarias las que se hacen principalmente con la razón. Es claro, pues, que cada hombre es su intelecto, o su intelecto principalmente,
1169a y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo. Por eso, será un amante de sí mismo en el más alto grado, pero de otra índole que el que es censurado, y diferirá de éste tanto cuanto el vivir de acuerdo con la razón difiere del vivir de acuerdo con las pasiones, y el desear lo que es noble difiere del deseo de lo que parece útil. Por consiguiente, todos acogen con agrado y alaban a los que son excepcionalmente diligentes en realizar acciones nobles, y si todos los hombres rivalizaran en nobleza y se esforzaran en realizar las acciones más nobles, entonces todas las necesidades comunes serían satisfechas y cada individuo poseería los mayores bienes, si en verdad la virtud es de tal valor.

De acuerdo con esto, el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque se ayudará a sí mismo haciendo lo que es noble y será útil a los demás), pero el malo no debe serlo, porque, siguiendo sus malas pasiones, se perjudicará tanto a sí mismo como al prójimo. Lo que un hombre malo debe hacer, entonces, no está en armonía con lo que hace, mientras que el bueno hace lo que debe hacer; porque el intelecto escoge, en cada caso,

lo que es mejor para uno mismo, y el hombre bueno obedece a su intelecto. Es también verdad que el hombre bueno hace muchas cosas por causa de sus amigos y de su patria, hasta morir por ellos si es necesario. Abandonará riquezas, honores y, en general, todos los bienes por los que los hombres luchan, procurando para sí mismo lo noble; preferirá un intenso placer por un corto período, que no uno débil durante mucho tiempo, y vivir noblemente un año que muchos sin objeto, y realizar una acción hermosa y grande que muchas insignificantes. Este, quizá, sea también el caso de los que dan su vida por otro: eligen para sí mismos el mayor bien. También prodigará sus riquezas para que sus amigos tengan más; así el amigo tendrá riquezas, pero él tendrá gloria; por esto, él se reserva para sí el bien mayor. Y con los honores y cargos la situación es semejante, pues todo lo cederá al amigo, porque esto es hermoso para él y laudable. Es natural, pues, que se le tenga por bueno, ya que prefiere lo noble a cualquier cosa. Es, incluso, posible que ceda a su amigo la ocasión de obrar, y que sea más noble haber sido la causa de la actuación del amigo que de la suya propia. Así, en todas las acciones dignas de alabanza el hombre bueno, se apropia evidentemente una parte más noble, y en este sentido, debe, como hemos dicho, ser amante de sí mismo, y no como el común de los hombres. 1169b

9. *La amistad, necesaria para la felicidad*

Otra cuestión que se discute acerca del hombre feliz es si tendrá necesidad de amigos o no. Se dice, en efecto, que los dichosos y que se bastan a sí mismos no tienen necesidad de amigos puesto que tienen todos los bienes, y así, bastándose a sí mismos, nada les falta; por otra parte, en cambio, el amigo, que es otro yo,

nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos. De ahí, por un lado, la expresión: «cuando la divinidad proporciona bienes, ¿qué necesidad hay de amigos?»[216], y por otro, el hecho de que parece absurdo asignar todos los bienes al hombre feliz sin darle amigos, que parecen ser el mayor de los bienes externos. Y si es más propio del amigo hacer el bien que recibirlo, y es propio del hombre bueno y de la virtud hacer servicios, y más noble hacer el bien a los amigos que a los extraños, el hombre bueno necesitará amigos a quienes favorecer. Por eso, también, se investiga si hay más necesidad de amigos en la prosperidad que en la desgracia, ya que el desgraciado necesita bienhechores y los afortunados, personas a quienes hacer el bien. Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece, igualmente, al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y hombres ordinarios. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos.

¿Cuál es, entonces, el significado del primer argumento y en qué sentido es verdad? ¿O es que la mayoría de los hombres consideran amigos a los que son útiles? Ahora bien, el hombre dichoso no tendrá necesidad de grandes amigos, porque ya tiene todos los bienes; ni tampoco los necesitará por causa del placer, o en pequeña medida (porque siendo su vida agradable no tiene necesidad de un placer adventicio); y puesto que no necesita de esta clase de amigos, se piensa que no necesita amigos. Pero esto, sin duda, no es verdad. En efecto, hemos dicho al principio que la felicidad es una

---

216 Eurípides, *Orestes* 667.

cierta actividad, y la actividad, evidentemente, es algo que se produce, y no algo como una posesión. Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (como hemos dicho al principio) y lo que es nuestro es también agradable, y somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos, y sus acciones más que las nuestras, entonces las acciones de los virtuosos, que, además, sean amigos suyos, serán agradables a los buenos, puesto que cumplen las dos condiciones[217] de lo que es agradable por naturaleza. De ahí que el hombre dichoso necesitará de tales amigos, si es verdad que quiere contemplar acciones buenas y hacerlas propias, y tales son las acciones de su amigo que es bueno.

También se cree que el hombre feliz debe vivir una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, pues no le es fácil estar continuamente activo consigo mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros es mucho más fácil. Así su actividad será más continua y agradable por sí misma, como se requiere para un hombre dichoso, porque el virtuoso se complace en las acciones virtuosas, pero siente aversión por las que proceden del vicio, lo mismo que un músico se deleita con las bellas melodías y las malas le disgustan. Además, como dice también Teognis[218], la convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud.

Además, si investigamos más de cerca la naturaleza de las cosas, parece que el amigo virtuoso es deseable, por naturaleza, para el virtuoso, puesto que hemos dicho que lo bueno por naturaleza es, para el hombre

---

[217] Es decir, son a la vez acciones virtuosas y agradables a los amigos del hombre virtuoso.

[218] Teognis, 75.

virtuoso, bueno y agradable por sí mismo. Ahora bien, la vida se define por una facultad de sensación en el caso de los animales, y por una facultad de sensación y de pensamiento en los hombres; pero la facultad se refiere a la correspondiente actividad, y la actividad es lo principal; así, el vivir parece consistir principalmente en sentir y pensar. Pero el vivir pertenece a las cosas que son buenas y agradables por sí mismas, pues es algo definido, y lo definido es de la naturaleza de lo bueno; y lo que es bueno por naturaleza es también bueno para el hombre bueno; por eso, parece ser agradable a todos; pero no debemos aplicar esto a una vida mala y corrompida, y llena de dolores, porque tal vida es indefinida, como lo son los atributos que le pertenecen. Y esto se hará más evidente luego, cuando hablemos del dolor. Y si la vida es de por sí buena y agradable (y así lo parece, ya que todos los hombres la desean, y especialmente los buenos y dichosos, pues la vida es más deseable para ellos y la vida más dichosa les pertenece); si el que ve se da cuenta de que ve, y el que oye de que oye, y el que anda de que anda e, igualmente, en los otros casos hay algo en nosotros que percibe que estamos actuando, de tal manera que nos damos cuenta, cuando sentimos, de que sentimos, y cuando pensamos, de que estamos pensando; y si percibir que sentimos o pensamos, es percibir que existimos (puesto que ser era percibir o pensar); y si el darse uno cuenta de que vive es agradable por sí mismo (porque la vida es buena por naturaleza, y el darse cuenta de que el bien pertenece a uno es agradable); y si la vida es deseable sobre todo para los buenos, porque la existencia es para ellos buena y agradable (ya que se complacen en ser conscientes de lo que es bueno por sí mismo); y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo); entonces, así como la propia existencia es apetecible para ca-

da uno, así lo será también la existencia del amigo, o poco más o menos. Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como en el caso del ganado, por pacer en el mismo lugar.

Por tanto, si para el hombre dichoso la existencia, que por naturaleza es buena y agradable, es deseable por sí misma, y la existencia del amigo es para él algo semejante, entonces el amigo será también una de las cosas deseables. Pero es preciso que el hombre dichoso posea lo que desea, o, en caso contrario, sentirá la falta de ello. Luego el hombre feliz necesitará amigos virtuosos.

10. *Limitación del número de amigos*

¿Debemos, entonces, hacernos el mayor número posible de amigos, o así como en la hospitalidad, en la cual parece decirse adecuadamente: «ni un hombre de muchos huéspedes ni un hombre de ninguno» [219], así también, en la amistad, lo adecuado para un hombre es no carecer de amigos, ni tampoco tener un número excesivo de ellos? Ahora bien, podría parecer que lo dicho armoniza perfectamente con los que proponen su utilidad, porque devolver los servicios a muchos sería un trabajo laborioso, y la vida no es bastante larga para hacer esto. De ahí que un número de amigos mayor del suficiente para la propia vida sería superfluo y embarazoso para vivir bien, y así no hay necesidad de tantos.

---

[219] HESÍODO, *Trabajos y Días* 660.

También, en el caso de la amistad por placer, bastan unos pocos, como un poco de condimento en la comida. Pero en cuanto a los virtuosos, ¿debemos tener el mayor número posible o, como en el caso de la ciudad, un límite propio de ellos? Porque ni diez hombres llegan a constituir una ciudad, ni persiste la ciudad si la aumentamos en cien mil[220]. La pluralidad, quizá, no es uni-
1171a dad, si no cae dentro de ciertos límites. Así, también, el número de amigos es limitado y hay, probablemente, un límite superior dentro del cual uno puede convivir (ya que esto nos parecería ser lo mejor de la amistad); y es evidente que uno no puede convivir con muchos y repartirse entre muchos. Además, también ellos han de ser amigos entre sí, si todos han de pasar sus días juntos, y es arduo de conseguir esto entre muchos. También es difícil compartir íntimamente las alegrías y las penas con un gran número de amigos, pues es probable que, al mismo tiempo, deba alegrarse con uno y afligirse con otro. Quizá, pues, esté bien buscar no demasiados amigos, sino tantos cuantos son suficientes para convivir. Tampoco parece posible ser muy amigo de muchos, y, por eso, uno no puede amar a varias personas. El amor, en efecto, tiende a ser una especie de exceso de amistad, y éste puede sentirse sólo hacia una persona; y, así, una fuerte amistad sólo puede existir con pocos. Tal parece ser actualmente el caso: no se hacen muchos amigos con amistad de camaradería, y las grandes amistades que son mencionadas en los versos son sólo entre dos personas[221]. Los que tienen muchos amigos y los tratan a todos íntimamente, parecen no ser amigos de

220 Característico de una ciudad es, junto con su autonomía, la administración directa de los ciudadanos, lo cual supone que todos los ciudadanos pueden reunirse para constituir una asamblea deliberativa.

221 Ejemplos de tales amistades son Teseo y Pirítoo, Aquiles y Patroclo, Orestes y Pílades, Fintias y Damón, Epaminondas y Pelópidas.

nadie, excepto en un sentido cívico, y se les suele llamar obsequiosos. Es posible ser, ciertamente, amigo de muchos, y no ser complaciente, sino por verdadera bondad de carácter; pero es imposible ser amigo de muchos por excelencia y por ellos mismos, y uno debería sentirse satisfecho de encontrar pocos de tales amigos.

11. *Necesidad de amigos en la prosperidad y en el infortunio*

¿Es en la prosperidad o en la desdicha cuando los amigos son más necesarios? En ambas situaciones son buscados, pues los desgraciados necesitan asistencia, y los afortunados, amigos con quienes convivir y a los cuales puedan favorecer, porque quieren hacer el bien. Así pues, la amistad es más necesaria en el infortunio y, por eso, hay necesidad entonces de amigos útiles, pero es más noble en la prosperidad y, por eso, se buscan buenos amigos, porque es preferible, en este caso, favorecer a estos y vivir con ellos. La presencia misma de amigos es agradable tanto en la favorable como en la adversa fortuna, pues los afligidos se sienten aliviados cuando los amigos comparten sus penas. De aquí, uno podría preguntarse si, compartida con el amigo la desgracia, como si se tratara de una carga, hace menor la pena, o no es esto, sino su presencia, que es grata, y la conciencia de que se duelen con nosotros. Pero dejemos de lado el problema de si la pena es aliviada por una u otra de estas causas; en todo caso, lo que hemos dicho ocurre evidentemente.

Parece, sin embargo, que la presencia de los amigos 1171b
es una especie de mezcla. Porque ver a los amigos es grato, especialmente para el desgraciado, y viene a ser una especie de remedio contra el dolor (porque el amigo, si tiene tacto, puede consolarlo con su presencia y

con sus palabras, ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta); pero, por otra parte, es doloroso ver al amigo afligido por nuestras desgracias, porque todo hombre evita ser causa de dolor para los amigos. Por eso, los hombres de naturaleza viril evitan compartir sus penas con los amigos, y si no son demasiado insensibles al dolor, no pueden soportar la pena de aquéllos, y, en general, no admiten compañeros de duelo, porque ellos mismos no están inclinados al dolor; en cambio las mujeres y los hombres semejantes a ellas se complacen en tener otros que se lamenten con ellos, y los quieren como amigos y compañeros en el dolor. Sin embargo, es evidente que en todo debemos imitar al mejor.

En la prosperidad, por otra parte, la presencia de los amigos hace nuestro pasatiempo agradable y crea la impresión de que nuestros amigos se complacen con nuestro bien. Por eso, parece que deberíamos ser solícitos en invitar a nuestros amigos a compartir nuestra buena fortuna (porque es noble hacer bien a otros), y tardos en requerirlos en las desgracias porque los males se deben compartir lo menos posible, de donde el dicho: «basta que yo sea desgraciado»[222]. El mejor tiempo para llamarlos es cuando a costa de una pequeña molestia, pueden sernos de gran utilidad. Recíprocamente, quizá es conveniente que vayamos solícitamente y sin ser llamados en ayuda de los amigos en la adversidad (porque es propio del amigo hacer el bien, sobre todo a los que están en un apuro y no lo han pedido, lo cual es para ambos más noble y grato); y en las alegrías colaborar de buena gana (pues también hay necesidad de amigos en ellas); pero ser lentos en aceptar favores, porque no es noble desear vivamente ser favorecidos. Sin embargo, hemos de evitar, igualmente, la

---

[222] NAUCK, fr. 76.

reputación de antipatía por rechazarlos, pues ocurre algunas veces. La presencia de amigos, entonces, parece ser deseable en todo.

12. *Aspiración a la convivencia*

Ahora bien, ¿no es verdad que para los amigos el convivir es lo más deseable, de la misma manera que para los amantes el ver es lo más precioso y prefieren este sentido a todos los demás, porque es en virtud de esta sensación principalmente como el amor existe y nace? La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que uno tiene para consigo la tiene también para el amigo. En cuanto a uno mismo, la sensación de que existe es amable, y así, también, respecto del amigo. Ahora bien, la actividad de esta sensación surge en la convivencia, de modo que verosímilmente los amigos aspiran a ella. Y lo que cada hombre considera que 1172a
es la existencia o aquello que él prefiere para vivir, esto es en lo que desea ocuparse con los amigos, y, así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos y, en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque, queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia. De acuerdo con ello, la amistad de hombres malos es mala (porque, siendo inconstantes, participan en malas acciones, y se vuelven malvados al hacerse semejantes unos a otros); en cambio, la amistad de hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece incluso que se hacen mejores actuando y corrigiéndose mutuamente, porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: «los hombres

buenos aprenden de las cosas buenas»[223]. Referente a la amistad, baste con lo dicho. Vamos a tratar a continuación del placer.

[223] TEOGNIS, 35.

LIBRO X

Naturaleza del placer y de la felicidad

1. *Importancia ética del placer. Diversas opiniones*

Después de esto, quizá deba seguir la discusión sobre el placer [224], porque parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto. Y parece que no deberíamos, de ninguna manera, pasar por alto estas cuestiones, especialmente cuando hay mucho desacuerdo referente a ellas. En efecto, unos dicen que el bien es el placer, y otros, por el contrario, dicen que el placer es del todo

---

[224] Después que el autor nos ha demostrado en el libro II que la vida activa está en íntima relación con la virtud moral, la cual encuentra en la contemplación su nivel supremo, ahora nos va a mostrar también que la verdadera vida de placer radica en la propia vida contemplativa que constituye a la vez la cumbre de la vida virtuosa y de la vida placentera.

otros, por el contrario, dicen que el placer es del todo malo, ya por estar, tal vez, convencidos de ello, ya porque creen que representar el placer como un mal, aunque no lo sea, tiene un mejor efecto para nuestra vida, por juzgar que la mayoría de los hombres están inclinados hacia los placeres y son esclavos de ellos, y por eso es preciso guiarlos en sentido contrario, para poder llegar, así, al término medio. Pero, quizá, se diga esto sin razón, porque los argumentos relativos a las pasiones y a las acciones son menos convincentes que los hechos, y así, cuando están en desacuerdo con lo que perciben por los sentidos, son despreciados y desacreditan a la verdad. En efecto, el que censura el placer, pero, a veces, se le ve inclinado a él, da la impresión de que se deja llevar siempre por él, pues no es propio del vulgo saber distinguir. Así pues, los verdaderos argumentos parecen ser de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, estando en armonía con los hechos, son convincentes, y así exhortan a los hombres inteligentes a vivir de acuerdo con ellos. Pero de esto ya se ha hablado suficientemente. Vamos a hablar ahora de las opiniones sobre el placer.

2. *Refutación de la opinión de que el placer es el bien supremo*

Eudoxo[225] pensaba que el placer es el bien supremo porque veía que todos los seres, racionales e irracionales, aspiran a él, y que en todos es deseable lo bueno y lo más excelente; por consiguiente, el que todos fueran atraídos hacia lo mismo indicaba que para todos el placer era el mayor bien

[225] Eudoxo de Cnido (400-347 a. C.) es conocido, sobre todo, como astrónomo, pero fue también matemático y filósofo, y perteneció a la Academia de Platón.

(porque todo ser encuentra su propio bien como encuentra su alimento), y que el bien de todos y al que todos aspiran es el bien sin más. Estos argumentos convencen más por la excelencia de su carácter que por ellos mismos; pues Eudoxo era considerado como un ser de excepcional sobriedad, y así se creía que decía estas cosas no por ser amigo del placer, sino porque tal era la verdad del asunto. Pensaba que esta doctrina no era menos evidente desde el punto de vista del contrario; pues el dolor es en sí mismo evitado por todos, y su contrario, igualmente preferible. Por otra parte, él sostenía que el objeto deseable en el más alto grado es el que no se prefiere por causa de otra cosa ni por amor de otra cosa, y todos están de acuerdo en que el placer es de tal índole; porque nadie pregunta con qué fin goza, como si el placer fuera elegible por sí mismo. Y cuando el placer se añade a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a una acción justa o moderada, lo hace más apetecible y, así, el bien es acrecentado por otro bien.

Este argumento parece demostrar que el placer es uno de los bienes y no más que otro cualquiera, pues todo bien es más digno de ser elegido añadido a otro bien, que por sí solo. Con tal argumento, Platón[226] refuta la opinión de que el bien es un placer; en efecto, la vida agradable es más apetecible con prudencia que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable. Es evidente que ninguna cosa puede ser el bien, si la adición de algo que es bueno por sí mismo hace la combinación más deseable. Entonces, ¿qué hay de tal naturaleza, de lo cual también participamos nosotros? Esto, precisamente, es lo que buscamos.

[226] En el diálogo *Filebo* (20e-22e; 60a-61b).

Los que objetan que no es un bien aquello a lo que todos tienden, dicen un desatino. En efecto, lo que todo el mundo 1173a
cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no encontrará otra más convincente. Pues si sólo los insensantos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo? Y, quizá, aun en los malos, hay un bien natural más fuerte que ellos mismos, que tiende ⟨a la realización⟩ de su propio bien.

El argumento referente a lo contrario del placer no parece tampoco acertado. Dicen, pues, que si el dolor es un mal, no se sigue de ello que el placer sea un bien, ya que un mal se puede oponer a otro mal y ambos pueden oponerse a lo que no es ninguno de ellos (y, diciendo esto, no hablan mal), pero estos juicios no son verdaderos en el caso de que hablamos. En efecto, si ambos fueran malos, ambos deberían ser evitados, y si ninguno fuera malo, ninguno sería evitado o lo sería por igual; pero ahora es evidente que al uno se le rehúye como a un mal, y al otro se le elige como un bien; y así, son opuestos el uno al otro.

3. *Sigue el examen de otros argumentos sobre el placer*

Tampoco el hecho de que el placer no sea una cualidad es razón para excluirlo de que sea un bien; en efecto, tampoco las actividades de la virtud son cualidades, ni la felicidad[227].

Algunos pensadores[228] dicen que el bien se puede determinar, pero el placer es indeterminado, porque admite el más y el menos. Ahora bien, si juzgan así partiendo del placer

[227] Para Aristóteles, la felicidad no es una cualidad, sino una actividad conforme a la virtud.

[228] Espeusipo, Jenócrates y, también, PLATÓN en el *Filebo* (24e-25a).

Los que objetan que no es un bien aquello a lo que
1173a todos tienden, dicen un desatino. En efecto, lo que todo el mundo cree decimos que es así, y el que rechaza esta convicción no encontrará otra más convincente. Pues si sólo los insensatos desearan estas cosas, podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo? Y, quizá, aun en los malos, hay un bien natural más fuerte que ellos mismos, que tiende ⟨a la realización⟩ de su propio bien.

El argumento referente a lo contrario del placer no parece tampoco acertado. Dicen, pues, que si el dolor es un mal, no se sigue de ello que el placer sea un bien, ya que un mal se puede oponer a otro mal y ambos pueden oponerse a lo que no es ninguno de ellos (y, diciendo esto, no hablan mal), pero estos juicios no son verdaderos en el caso de que hablamos. En efecto, si ambos fueran malos, ambos deberían ser evitados, y si ninguno fuera malo, ninguno sería evitado o lo sería por igual; pero ahora es evidente que al uno se le rehúye como a un mal, y al otro se le elige como un bien; y así, son opuestos el uno al otro.

3. *Sigue el examen de otros argumentos sobre el placer*

Tampoco el hecho de que el placer no sea una cualidad hay razón para excluirlo de que sea un bien; en efecto, tampoco las actividades de la virtud son cualidades, ni la felicidad[227].

Algunos pensadores[228] dicen que el bien se puede determinar, pero el placer es indeterminado, porque admite el más y el menos. Ahora bien, si juzgan así par-

[227] Para Aristóteles, la felicidad no es una cualidad, sino una actividad conforme a la virtud.

[228] Espeusipo, Jenócrates y, también, PLATÓN en el *Filebo* (24e-25a).

tiendo del placer que sentimos, lo mismo ocurriría con la justicia y las demás virtudes, de acuerdo con las cuales se dice manifiestamente que existen determinadas personas y obras, más o menos, según las mismas; pues hay hombres más justos y más fuertes, y es posible practicar la justicia y ser más o menos moderados. Pero si juzgan por los placeres, es posible que no digan la verdadera causa, si unos placeres son puros y otros mezclados. Además, ¿qué impide que el placer sea como la salud, que, siendo determinada, admite, sin embargo, el más y el menos? En efecto, la proporción no es la misma en todas las cosas, ni una sola proporción se da en la misma cosa, sino que, incluso remitiendo, persiste hasta cierto punto y puede variar en graduación. Y tal puede ser también el caso del placer. Por otra parte, afirmando que el bien es perfecto, pero que los movimientos y las generaciones son imperfectos, intentan demostrar que el placer es un movimiento y una generación. Pero no parecen hablar bien, ni aun en decir que es un movimiento. Pues la rapidez y la lentitud parecen ser propias de todo movimiento, si no por sí mismo, como en el caso del movimiento del universo, sí en relación con otra cosa; pero estas cualidades no pertenecen al placer. En efecto, uno puede sentir un gozo rápida- 1173b
mente o enfurecerse, pero no es posible estar gozando rápidamente, ni siquiera con relación a otros. Pero sí se puede pasear, crecer, o cualquier otra cosa semejante, rápidamente. Por consiguiente, es posible entrar en un estado de placer rápida o lentamente, pero no es posible estar en actividad con respecto al placer de una manera rápida o lenta, es decir, gozar.

Además, ¿cómo podría ser una generación?[229]. En efecto, una cosa engendrada no se considera que es en-

[229] Una generación requiere no solamente una materia a partir de la cual se produce, sino también un término al que viene a parar, y ni una ni otro se encuentran en el placer. APOSTLE interpreta así este

gendrada de otra cualquiera, sino que es engendrada de aquello dentro de lo cual puede disolverse, y el dolor sería la destrucción de aquello de lo cual el placer es la génesis.

Dicen, también, que el dolor es la privación de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer, el cumplimiento. Pero estas afecciones son corporales. Así pues, si el placer es un cumplimiento de lo que es conforme a la naturaleza, aquello en lo que hay cumplimiento será también lo que se goce, y esto es el cuerpo. Pero no es esto lo que se cree. Luego tampoco el cumplimiento es placer, si bien uno puede sentir placer cuando tiene lugar el cumplimiento, como sentir dolor cuando es operado. Esta opinión parece haber surgido de los dolores y placeres de la nutrición. Pues cuando se presenta la necesidad de alimento produce dolor, pero, después, se experimenta placer al satisfacerla. Pero esto no ocurre en todos los placeres; pues el placer de aprender, y, con respecto a las sensaciones, los del olfato y muchos sonidos y vistas, y también recuerdos y esperanzas, no van precedidos de dolor. Entonces, ¿de qué serán generaciones estos placeres? Porque no ha habido necesidad de ninguna cosa de la cual ellos puedan ser el cumplimiento.

Contra los que aducen [230] que los placeres merecen reproche podría decirse que ésos no son placeres (en

difícil pasaje: «En una generación hay un sujeto que permanece el mismo y que pierde una forma y gana otra. Si el placer es una generación —supongamos que el sujeto es un animal o un cuerpo—, ¿cuáles serían las dos formas correspondientes? El animal o el cuerpo no ganan una nueva forma, sino sólo un atributo, y ninguna forma es destrozada, ya que el animal o el cuerpo tienen todavía la forma de un animal. Si el dolor es una destrucción, entonces el cuerpo o el animal necesariamente serían destrozados al final del dolor; y esto es falso, pues un animal puede permanecer tal al final del proceso del dolor» (*The Nicomamachean Ethics...*, pág. 343).

230 Como Sócrates en el diálogo platónico *Gorgias* (494c-495a).

efecto, si algunas cosas resultan agradables a los que están mal dispuestos, no se ha de considerar, por eso, que son agradables, excepto para ellos, como tampoco consideramos sanas, dulces o amargas las cosas que se lo parecen a los enfermos, ni blancas las que se lo parecen a los que padecen oftalmía). O uno podría decir que los placeres son deseables, pero no a base de estos medios, como es deseable el enriquecerse, pero no a costa de una traición, o el disfrutar de salud, pero no a cambio de comer cualquier cosa. O también uno podría replicar que hay distintas especies de placeres, unos que proceden de nobles acciones y otros, de vergonzosas, y que no es posible obtener el placer de un hombre justo, si no se es justo, ni de un músico, no siendo músico, y de manera semejante con los otros. La diferencia entre un amigo y un adulador parece también poner de manifiesto que el placer no es un bien, o que hay placeres de diferente especie; pues se considera que la compañía del amigo es por causa del bien, mientras que la del adulador es por causa del placer, y al uno se le censura y, en cambio, al otro se le alaba puesto que se comporta con otros fines. Y nadie elegiría vivir toda 1174a
la vida con la inteligencia del niño, aunque fuera disfrutando de los mayores placeres de que un niño es capaz, ni complacerse en hacer algo vergonzoso aun cuando no experimentara dolor alguno. Y hay muchas cosas que nos esforzaríamos en hacerlas aun cuando no nos trajeran ningún placer, como ver, recordar, saber, poseer las virtudes. Y nada importa si estas actividades van seguidas necesariamente de placer, pues las elegiríamos aun cuando de ellas no se originara placer. Parece claro, entonces, que ni el placer es un bien ni todo placer deseable, y que algunos son deseables por sí mismos, difiriendo por la índole de los otros o porque proceden de distintas fuentes. Es suficiente lo dicho respecto del placer y del dolor.

4. *Opinión del autor sobre la naturaleza del placer*

Qué es el placer y de qué naturaleza podría llegar a ser más evidente, si volviéramos a tomar la discusión desde el principio. La visión parece ser perfecta en cualquier intervalo de tiempo; no tiene necesidad de nada que, produciéndose luego, perfeccione su forma. En esto se le parece el placer, que es un todo, y en ningún momento podría tomarse un placer que, después de un intervalo más largo, se perfeccionase en cuanto a su forma. Por eso, el placer no es movimiento, ya que todo movimiento trascurre en el tiempo y es por causa de un fin, por ejemplo, la edificación, y es completo cuando ha realizado lo que pretendía, ya sea en la totalidad del tiempo o en un momento determinado. Pero en sus partes y en el tiempo, todos son imperfectos, y los movimientos parciales son diferentes unos de otros y del total. Así, la colocación de las piedras es distinta de la estriación de la columna, y éstas son diferentes de la construcción del templo; y la construcción del templo es completa (pues nada le falta para el fin propuesto), pero la construcción de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque ambas son parciales [231]. Por eso, difieren en general, y no es posible encontrar en cualquier intervalo de tiempo un movimiento perfecto en cuanto a la forma, a no ser en la totalidad del tiempo. E, igualmente, con el paso y los demás movimientos. Pero si la locomoción es un movimiento de un lugar a otro, hay distintas formas de locomoción: el vuelo, el paseo, el

231 Aristóteles está pensando en la construcción de un templo de estilo dórico. Sabido es que, en este estilo, el entablamento se compone de arquitrabe, que descansa directamente sobre el capitel de la columna, de friso y de cornisa, y que el friso se compone, a su vez, de metopas y triglifos.

salto, etc. Y no sólo de ella, sino de la misma marcha, 1174b
pues el punto de partida y la meta no son los mismos en todo el recorrido que en una parte de él, ni en una parte que en otra, ni es lo mismo pasar esta raya que aquélla, pues no se atraviesa sólo una raya, sino una raya que está en un lugar, y ésta en distinto lugar que aquélla. Del movimiento hemos hablado en otro lugar con exactitud[232], y parece que no hay movimiento completo en cada intervalo de tiempo, sino en la mayoría son incómpletos y diferentes en forma, si en verdad el punto de partida y el adónde causan diferencia en estos movimientos. La forma del placer, por otra parte, es completa en cada intervalo de tiempo. Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente diferentes, y que el placer es del número de las cosas enteras y completas. Esto podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse, sino en el tiempo, pero sí es posible gozar, porque lo que ocurre en el presente es un todo.

De estas consideraciones resulta también claro que no tienen razón los que dicen que el placer es un movimiento o una generación, ya que estas cualidades se predican no de todas las cosas, sino sólo de las divisibles y que no son un todo; en efecto, ni hay generación de la visión, ni del punto, ni de la unidad, ni de ninguna de estas cosas hay movimiento ni génesis; luego tampoco los hay del placer, porque es un todo.

Puesto que toda facultad de sensación ejerce su actividad hacia un objeto sensible y que tal facultad, cuando está bien dispuesta, actúa perfectamente sobre la más excelente de las sensaciones (pues tal parece ser, principalmente, la actividad perfecta, y no hay diferencia si consideramos la facultad misma o el órgano en que reside), se sigue que la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más exce-

[232] En la *Física* (200b-202b).

lente que le corresponde, y esta actividad será la más perfecta y la más agradable. Pues toda sensación implica placer (y esto vale, igualmente, para el pensamiento y para la contemplación), si bien es más agradable la más perfecta, y la más perfecta es la del órgano bien dispuesto hacia el mejor de los objetos, y el placer perfecciona la actividad. Pero el placer no perfecciona la actividad de la misma manera que lo hacen el objeto sensible y la sensación, aunque ambos son buenos, como tampoco la salud y el médico son, del mismo modo, causas del estar sano[233].

Es evidente que el placer surge con respecto a toda sensación, pues decimos de vistas y sonidos que son agradables. Y es evidente también que estas actividades son más agradables cuando el sentido es más excelente y va dirigido hacia un objeto semejante. Y si ambos, el que siente y lo que se siente, son de tal naturaleza habrá siempre placer, con tal de que estén presentes el elemento activo y el pasivo. El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna. Por consiguiente, siempre que el objeto que se piensa o siente sea como debe y lo sea, igualmente, la facultad que juzga o contempla, habrá placer en la actividad; pues, siendo el agente y el paciente semejantes y estando referido el uno al otro de la misma manera, el resultado producido será, por naturaleza, el mismo.

¿Cómo, entonces, nadie está gozando continuamente, o nos cansamos? En efecto, todas las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente y, en consecuencia, tampoco se produce placer, pues éste sigue a la actividad. Por la misma razón, algunas cosas

---

233 El médico es la causa eficiente que hace que uno se encuentre bien, y la salud es la causa final con vistas a la cual el médico actúa.

nos deleitan cuando son nuevas, pero luego no de la misma manera, porque, al principio, la mente es atraída y su actividad hacia ellas es intensa, como en el caso de la visión cuando los hombres miran atentamente un objeto, pero, después, la actividad ya no es la misma, sino que pierde su fuerza, y de ahí que el placer se desvanezca.

Podría pensarse que todos los hombres aspiran al placer, porque todos desean vivir; pues la vida es una especie de actividad y cada uno orienta sus actividades hacia las cosas y con las facultades que prefiere; sí, el músico se complace en escuchar melodías, el estudioso ocupa la mente con objetos teoréticos y, de igual modo, todos los demás; y como el placer perfecciona las actividades, también el vivir, que todos desean. Es razonable, entonces, que aspiren también al placer, puesto que perfeccionan la vida que cada uno ha escogido. Dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si deseamos la vida por causa del placer o el placer por causa de la vida. Pues ambas cosas parecen encontrarse unidas y no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad.

5. *Diferencias específicas de los placeres*

Por la misma razón, también parece que existen especies diversas de placer, ya que creemos que las cosas específicamente distintas son perfeccionadas por cosas distintas. (En efecto, ésta es la manera en que, tanto las cosas naturales como las que son producto del arte, parecen ser perfeccionadas; por ejemplo, animales, árboles, pinturas, estatuas, casas, mobiliario.) Asimismo, también las actividades específicamente distintas son perfeccionadas por cosas de especie distinta. Así, las actividades intelectuales difieren de las actividades de los

sentidos, y éstas difieren entre sí específicamente; luego, también, los placeres que perfeccionan estas actividades.

Esto también podría parecer deducirse del hecho de que cada placer reside en la actividad que perfecciona. En efecto, cada actividad es incrementada con el placer que le es propio, y, así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas; por ejemplo, llegan a ser geómetras y comprenden mejor la geometría los que se deleitan en el pensamiento geométrico, y, asimismo, los que aman la música o la construcción se entregan a la obra que les es propia por encontrar placer en ellas. Así pues, los placeres intensifican las actividades que les son propias;
1175b pero a actividades específicamente diferentes deben corresponder placeres específicamente diferentes.

Esto resulta todavía más evidente a partir del hecho de que las actividades son obstaculizadas por los placeres de otras actividades. Así, los aficionados a la flauta son incapaces de prestar atención a una conversación cuando oyen atentamente a un flautista, porque disfrutan escuchando la flauta más que en la actividad de la conversación; y, de ese modo, el placer de la flauta destruye la actividad de la conversación. Y lo mismo ocurre en los demás casos, siempre que nos ejercitemos en dos cosas al mismo tiempo: la más agradable expulsa a la otra, tanto más cuanto más difieren en placer, de tal manera que no podemos ocuparnos de la otra actividad. Por esta razón, cuando disfrutamos mucho de algo, no hacemos de ningún modo otra cosa, y nos ponemos, en cambio, a hacer otra cuando nos gusta poco la que hacemos; así, los que comen golosinas en los teatros lo hacen, sobre todo, cuando los actores son malos. Y puesto que el placer propio de las actividades las hace más precisas, duraderas y mejores, mientras que los placeres ajenos las deterioran, es evidente que

distan mucho unos de otros. En efecto, los placeres ajenos hacen casi el mismo efecto que los dolores propios, ya que éstos destruyen las actividades; por ejemplo, si a uno escribir o calcular le es desagradable o penoso, no escribe o calcula, porque esa actividad le es penosa. Luego los efectos de una actividad que surgen de los placeres y dolores son contrarios (y son propios los que surgen de una actividad en virtud de su propia naturaleza), mientras que los placeres que son ajenos a una actividad, como hemos dicho, producen un efecto muy semejante al dolor, pues destruyen la actividad, aunque no de la misma manera.

Puesto que las actividades difieren por su bondad o maldad, y unas son dignas de ser buscadas, otras evitadas, y otras indiferentes, lo mismo ocurre con los placeres, pues a cada actividad le corresponde su propio placer. Así, el placer propio de la actividad honesta será bueno, y el de la mala, perverso, así como el apetito de las nobles acciones es laudable, y el de las vergonzosas, censurable. Sin embargo, los placeres son más propios de las actividades que de los deseos, ya que éstos están separados de ellas por el tiempo y por la naturaleza, mientras que los placeres están más próximos y son tan poco distinguibles de ellas, que se discute si es lo mismo la actividad que el placer. No obstante, el placer no se parece al pensamiento ni a la sensación (esto sería absurdo); pero parecen ser los mismo porque no pueden separarse. Por consiguiente, como las actividades son distintas, lo son también los placeres.
La vista difiere del tacto en pureza, y el oído y el olfato 1176a
del gusto; así los correspondientes placeres difieren del mismo modo, y de éstos, los del pensamiento, y dentro de cada grupo, unos de otros.

Parece también que cada animal tiene un placer propio, así como una función propia, pues tiene un placer conforme a su actividad. Esto aparecerá así, si conside-

ramos cada especie animal. Porque el placer de un caballo, de un perro y de un hombre son diferenres. Como dice Heráclito[234]: «los asnos prefieren la paja al oro», porque el pasto es más agradable que el oro para los asnos. Así, los placeres de animales diferentes son diferentes en género, y es razonable pensar que los placeres dentro de cada especie no difieren. En los hombres, los placeres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, y las hay molestas y odiosas para unos, y agradables y amables para otros. Esto ocurre en el caso de las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano; ni lo caliente parece lo mismo al enfermo que al que está bien, y lo mismo ocurre en todo lo demás. Pero, en tales casos, se considera que lo verdadero es lo que se lo parece al hombre bueno, y si esto es cierto, como parece, y la medida de cada cosa es la virtud y el hombre bueno como tal, entonces serán placeres los que se lo parezcan a él, y agradable aquellas cosas en que se complazca. Y si las cosas que le molestan le parecen agradables a alguien, no es sorprendente, pues en los hombres hay muchas corrupciones y vicios, y tales cosas son sólo agradables a estas personas y a otras que están en las mismas condiciones. Así, estos placeres, unánimemente considerados como vergonzosos, no, deben ser considerados como placeres, excepto por los que son corrompidos. Pero de los placeres considerados como buenos, ¿cuál o de que género hemos de decir que es el propio del hombre? ¿No está claro a partir de las correspondientes actividades? Pues los placeres acompañan a las actividades. Por consiguiente, tanto si es una como si son muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, los placeres que perfeccionan estas actividades serán llamados legítimamente placeres propios

[234] Diels, fr. 9.

del hombre, y los demás, en un sentido secundario y derivado, así como las correspondientes actividades.

6. *Contenido de la felicidad*

Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad, puesto que la colocamos como fin de todo lo humano. Nuestra discusión será más breve, si resumimos lo que hemos dicho.

Dijimos, pues, que la felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera podría pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias. Ya que esto no es satisfactorio, sino que la felicidad ha de ser considerada, más bien, como hemos dicho antes, y si, de las actividades, unas son necesarias y se escogen por causa de otras, mientras que otras se escogen por sí mismas, es evidente que la felicidad se ha de colocar entre las cosas por sí mismas deseables y no por causa de otra cosa, porque la felicidad no necesita de nada, sino que se basta a sí misma, y las actividades que se escogen por sí mismas son aquellas de las cuales no se busca nada fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones de acuerdo con la virtud. Pues el hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. Asimismo, las diversiones que son agradables, ya que no se buscan por causa de otra cosa; pues los hombres son perjudicados más que beneficiados por ellas, al descuidar sus cuerpos y sus bienes. Sin embargo, la mayor parte de los que son considerados felices recurren a tales pasatiempos y ésta es la razón por la que los hombres ingeniosos son muy favorecidos por los tiranos, porque ofrecen los placeres que los tiranos desean y, por eso, tienen necesidad de

ellos. Así, estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios. Pero, quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder, y el hecho de que tales hombres, por no haber buscado un placer puro y libre, recurran a los placeres del cuerpo no es razón para considerarlos preferibles, pues también los niños creen que lo que ellos estiman es lo mejor. Es lógico, pues, que, así como para los niños y los hombres son diferentes las cosas valiosas, así también para los malos y para los buenos. Por consiguiente, como hemos dicho muchas veces, las cosas valiosas y agradables son aquellas que le aparecen como tales al hombre bueno. La actividad más preferible para cada hombre será, entonces, la que está de acuerdo con su propio modo de ser, y para el hombre bueno será la actividad de acuerdo con la virtud[235]. Por tanto, la felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión y que el hombre se afanara y padeciera toda la vida por causa de la diversión. Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin. Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril; en cambio, divertirse para afanarse después parece, como dice Anacarsis[236], estar bien; porque la diversión es como un des-

[235] Otro de los pensamientos básicos de la ética aristotélica (cf. IX 1166a12 ss). La pregunta de si el placer es bueno o malo será contestada en el sentido de que sólo el placer del hombre ético es placer y, como tal, bueno.

[236] Príncipe escita de principios del siglo VI a. C. Recorrió los países helénicos y se relacionó con los grandes personajes de su tiempo (cf. HERÓDOTO, IV 76). A pesar de ser extranjero, fue contado entre los Siete Sabios.

canso, y como los hombres no puede estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene lugar por causa de la 1177a actividad.

La vida feliz, por otra parte, se considera que es la vida conforme a la virtud, y esta vida tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión. Y decimos que son mejores las cosas serias que las que provocan risa y son divertidas, y más seria la actividad de la parte mejor del hombre y del mejor hombre, y la actividad del mejor es siempre superior y hace a uno más feliz. Y cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud, como se ha dicho antes.

7. *La felicidad perfecta*

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable ⟨*que sea una actividad*⟩ de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dichos [237] y con la verdad. En efecto, esta actividad es la

---

[237] Aristóteles nos ha mostrado ya en el libro I las características de la felicidad: es una actividad de la virtud más excelente, es

más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría. Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben, pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan. Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando sólo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizá sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas mate-

---

continua, agradable, independiente y buscada por sí misma. Ahora añade una sexta característica: la felicidad radica en el ocio, y sólo se realiza plenamente en la contemplación.

rias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de la propia actividad, aspira a algo más, o sea, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta. Si, pues, entre las acciones virtuosas sobresalen las políticas y guerreras por su gloria y grandeza, y, siendo penosas, aspiran a algún fin y no se eligen por sí mismas, mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta la actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente, en esta actividad. Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos [238] que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, sien-

[238] Entre otros, los poetas Simónides, Píndaro, los tres trágicos, Esquilo, Sófocles, Eurípides.

do mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos
1178a y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.

8. *Argumentos sobre la supremacía de la vida contemplativa*

La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esta virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones. Y es evidente que todas esas cosas son humanas. Algunas de ellas parece que incluso proceden del cuerpo, y la virtud ética está de muchas maneras asociada íntimamente con las pasiones. También la prudencia está unida a la virtud ética, y ésta a la prudencia, si, en verdad, los principios de la prudencia están de acuerdo con las virtudes éticas, y la rectitud de la virtud ética con la prudencia. Puesto que estas virtudes éticas están también unidas a las pasiones, estarán, asimismo, en relación con el com-

puesto humano, y las virtudes de este compuesto son humanas; y, así, la vida y la felicidad de acuerdo con estas virtudes serán también humanas.

La virtud de la mente, por otra parte, está separada, y baste con lo dicho a propósito de esto, ya que una detallada investigación iría más allá de nuestro propósito. Parecería, con todo, que esta virtud requeriese recursos externos sólo en pequeña medida o menos que la virtud ética. Concedamos que ambas virtudes requieran por igual las cosas necesarias, aun cuando el político se afane más por las cosas del cuerpo y otras tales cosas (pues poco difieren estas cosas); pero hay mucha diferencia en lo que atañe a las actividades. En efecto, el hombre liberal necesita riqueza para ejercer su liberalidad, y el justo para poder corresponder a los servicios (porque los deseos no son visibles y aun los injustos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerzas, si es que ha de realizar alguna acción de acuerdo con la virtud, y el hombre moderado necesita los medios, ¿pues cómo podrá manifestar que lo es o que es diferente de los otros? Se discute si lo más importante de la virtud es la elección o las acciones, ya que la virtud depende de ambas. Ciertamente, la perfección de la virtud radica en ambas, y para las acciones se necesitan muchas cosas, y cuanto más grandes y más 1178b
hermosas sean más se requieren. Pero el hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello, al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud, y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre.

Que la felicidad perfecta es una actividad contemplativa será evidente también por lo siguiente. Consideramos que los dioses son en grado sumo bienaventurados y felices, pero ¿qué género de acciones hemos de

atribuirles? ¿Acaso las acciones justas? ¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes? ¿O deben ser contemplados afrontando peligros, arriesgando su vida para algo noble? ¿O acciones generosas? Pero, ¿a quién darán? Sería absurdo que también ellos tuvieran dinero o algo semejante. Y ¿cuáles serían sus acciones moderadas? ¿No será esto una alabanza vulgar, puesto que los dioses no tienen deseos malos? Aunque recurriéramos a todas estas virtudes, todas las alabanzas relativas a las acciones nos parecerían pequeñas e indignas de los dioses. Sin embargo, todos creemos que los dioses viven y que ejercen alguna actividad, no que duermen, como Endimión[239]. Pues bien, si a un ser vivo se le quita la acción y, aún más, la producción, ¿qué le queda, sino la contemplación? De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz. Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad, y aquellos que pueden contemplar más son también más felices no por accidente, sino en virtud de la contemplación. Pues ésta es por naturaleza honorable. De suerte que la felicidad será una especie de contemplación.

---

239 Según una leyenda, este pastor fue amado por la diosa Selene, que le aseguró una perfecta belleza juvenil, pero en perpetuo sueño.

Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados. Por cierto, no debemos 1179a pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de una superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados. Esto puede verse claramente por el hecho de que los particulares, no menos que los poderosos, pueden realizar acciones honrosas y aún más; así es bastante, si uno dispone de tales recursos, ya que la vida feliz será la del que actúe de acuerdo con la virtud. Quizá, también Solón [240] se expresaba bien cuando decía que, a su juicio, el hombre feliz era aquel que, provisto moderadamente de bienes exteriores, hubiera realizado las más nobles acciones y hubiera vivido una vida moderada, pues es posible practicar lo que se debe con bienes moderados. También parece que Anaxágoras [241] no atribuía al hombre feliz ni riqueza ni poder, al decir que no le extrañaría que el hombre feliz pareciera un extravagante al vulgo, pues éste juzga por los signos externos, que son los únicos que percibe. Las opiniones de los sabios, entonces, parecen estar en armonía con nuestros argumentos. Pero, mientras estas opiniones merecen crédito, la verdad

[240] Heródoto, en su *Historia* (I 30-32), nos cuenta que Solón, en su conversación con Creso, rey de Lidia, dijo que el ateniense Telo había sido el hombre más feliz por haber tenido una vida próspera, haber visto a los hijos de sus hijos y haber muerto gloriosamente en una batalla.

[241] Kranz-Diels, 46 A 30.

es que, en los asuntos prácticos, se juzga por los hechos y por la vida, ya que en éstos son lo principal. Así debemos examinar lo dicho refiriéndolo a los hechos y a la vida, y aceptarlo, si armoniza con los hechos, pero considerándolo como simple teoría, si choca con ellos.

Además, el que procede en sus actividades de acuerdo con su intelecto y lo cultiva, parece ser el mejor dispuesto y al más querido de los dioses. En efecto, si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas, como se cree, será también razonable que se complazcan en lo mejor y más afin a ellos (y esto sería el intelecto), y que recompensen a los que más lo aman y honran, como si ellos se preocuparan de sus amigos y actuaran recta y noblemente. Es manifiesto que todas estas actividades pertenecen al hombre sabio principalmente; y, así, será el más amado de los dioses y es verosímil que sea también el más feliz. De modo que, considerado de este modo, el sabio será el más feliz de todos los hombres.

9. *Necesidad de la práctica de la virtud. Transición de la ética a la política*

Por consiguiente, si hemos discutido ya suficientemente en términos generales sobre estas materias, y sobre las virtudes, y también sobre la amistad y el placer, ¿hemos de creer que concluimos lo que nos habíamos propuesto, o, como suele decirse, en las cosas prácticas el fin no radica en contemplar y conocer todas las co-
1179b sas, sino, más bien, en realizarlas? Entonces, con respecto a la virtud no basta con conocerla, sino que hemos de procurar tenerla y practicarla, o intentar llegar a ser buenos de alguna otra manera. Ciertamente, si los razonamientos solos fueran bastante para hacernos bue-

nos, sería justo, de acuerdo con Teognis [242], que nos reportaran muchos y grandes beneficios, y convendría obtenerlos. De hecho, sin embargo, tales razonamientos parecen tener fuerza para exhortar y estimular a los jóvenes generosos, y para que los que son de carácter noble y aman verdaderamente la bondad, puedan estar poseídos de virtud, pero, en cambio, son incapaces de excitar al vulgo a las acciones buenas y nobles, pues es natural, en éste, obedecer no por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo. Los hombres que viven una vida de pasión persiguen los placeres correspondientes y los medios que a ellos conducen, pero huyen de los dolores contrarios, no teniendo ninguna idea de lo que es noble y verdaderamente agradable, ya que nunca lo han probado. ¿Qué razonamientos, entonces, podrían reformar a tales hombres? No es posible o no es fácil trasformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter. Así, cuando todos los medios a través de los cuales podemos llegar a ser buenos son asequibles, quizá debamos darnos por satisfechos, si logramos participar de la virtud.

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para

[242] *Elegías* 432-434: «Si la divinidad hubiera concedido a los hijos de Asclepio la curación del vicio y de los sentimientos perversos de los hombres, muchas y grandes ganancias obtendrían» (F. Rodríguez-Adrados, *Líricos griegos*, vol. II, Barcelona, 1959, pág. 198).

deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.

Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes, porque la vida moderada y dura no le resulta agradable al vulgo, y principalmente a los jóvenes. Por esta razón, la educación y las costumbres de los jóvenes deben ser reguladas por las leyes, pues cuando son habituales no se hacen penosas. Y, quizá, no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también para ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida, porque la mayor parte de los hombres obedecen más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad. En vista de esto, algunos creen que los legisladores deben fomentar y exhortar a las prácticas de la virtud por causa del bien, esperando que los que están bien dispuestos en sus buenos hábitos seguirán sus consejos; que deben imponer castigos y correcciones a los desobedientes y de inferior naturaleza; y que deben desterrar permanentemente a los que son incurables; pues creen que el hombre bueno y que vive orientado hacia lo noble obedecerá a la razón, mientras que el hombre vil que desea los placeres debe ser castigado con el dolor, como un animal de yugo. Por eso dicen también que las penas a infligir han de ser tales que sean lo más contrario posible a los placeres que aman.

Pues bien, si, como se ha dicho, el hombre que ha de ser bueno debe ser bien educado y adquirir los hábitos apropiados, de tal manera que pueda vivir en buenas ocupaciones, y no hacer ni voluntaria ni involuntariamente lo que es malo, esto será alcanzado por aquellos que viven de acuerdo con cierta inteligencia y orden recto y que tengan fuerza. Ahora bien, las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de un simple hombre, a menos que sea rey o alguien semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria, y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia. Y mientras los hombres suelen odiar a los que se oponen a sus impulsos, aun cuando lo hagan rectamente, la ley, sin embargo, no es odiada al ordenar a hacer el bien.

Sólo en la ciudad de Esparta, o pocas más, parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos; en la mayor parte de las ciudades, tales materias han sido descuidadas, y cada uno vive como quiere, legislando sobre sus hijos y su mujer, como los Cíclopes [243]. Ahora bien, lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas pública y rectamente; pero si públicamente se descuidan, parece que cada ciudadano debe ayudar a sus hijos y amigos hacia la virtud o, al menos, deliberadamente proponerse hacer algo sobre la educación.

De lo que hemos dicho parece que esto puede hacerse mejor si se es legislador, pues es evidente que los asuntos públicos son administrados por leyes, y son bien administrados por buenas leyes; y parece ser indiferente 1180b que sean o no sean escritas, o que sean para la educación de una persona o de muchas, como es el caso de la música, la gimnasia y las demás disciplinas. Porque, así como en las ciudades tienen fuerza las leyes

243 HOMERO, *Odisea* IX 112-115.

y las costumbres, así también en la casa prevalecen las palabras y las costumbres del padre, y más aún a causa del parentesco y de los servicios, pues los hijos por naturaleza están predispuestos al amor y a la obediencia a los padres. Además, la educación particular es superior a la pública, como en el caso del tratamiento médico: en general, al que tiene fiebre le conviene el reposo y la dieta, pero quizá a alguien no le convenga, y el maestro de boxeo, sin duda, no propone el mismo modo de lucha a todos sus discípulos. Parece, pues, que una mayor exactitud en el detalle se alcanza si cada persona es atendida privadamente, pues de esta manera cada uno encuentra mejor lo que le conviene.

Pero tratará mejor un caso individual el médico, el gimnasta o cualquier otro de los que sepan, en general, qué conviene a todos los hombres o a los que reúnen tales o cuales condiciones (pues se dice que las ciencias son de lo común y lo son); sin embargo, tal vez nada impida, aun tratándose de un ignorante, cuidar bien a un individuo, si él ha examinado cuidadosamente a través de la experiencia lo que le ocurre, como algunos que parecen ser médicos excelentes de sí mismos, pero son incapaces de ayudar en nada a otros. Mas si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal.

Quizá, también, el que desea hacerlos a los hombres, muchos o pocos, mejores mediante su cuidado, ha de intentar llegar a ser legislador, si es mediante las leyes como nos hacemos buenos; porque no es propio de una persona cualquiera estar bien dispuesto hacia el primero con quien se tropieza, sino que, si esto es propio de alguien, lo será del que sabe, como en la medicina y en las demás artes que emplean diligencia y prudencia.

Ahora bien, ¿hemos de investigar ahora dónde y cómo puede uno llegar a ser legislador, o, como en los otros casos, se ha de acudir a los políticos? ¿O no hay semejanza entre la política y las demás ciencias y facultades? Pues, en las otras, las mismas personas parecen impartir estas facultades y practicarlas, como los médicos y pintores, mientras que en los asuntos políticos los sofistas profesan enseñarlos, pero ninguno los practica, sino los gobernantes, los cuales parecen hacerlo en virtud de cierta capacidad y experiencia, más que por reflexión; pues no vemos ni que escriban ni que hablen de tales materias (aunque, quizá, sería más noble que hacer discursos en tribunales o asambleas), ni que hayan hecho políticos a sus hijos a alguno de sus amigos [244]. Sin embargo, sería razonable hacerlo si pudieran, pues no podrían legar nada mejor a sus ciudades, ni habrían deliberadamente escogido para sí mismos o para sus seres más queridos otra cosa mejor que esta facultad. En todo caso, la experiencia parece contribuir no poco a ello; pues, de otra manera, los hombres no llegarían a ser políticos con la familiaridad política, y por esta razón parece que los que aspiran a saber de política necesitan también experiencia.

Así, los sofistas que profesan conocer la política, están, evidentemente, muy lejos de enseñarla. En efecto, en general no saben de qué índole es ni de qué materia trata; si lo supieran, no la colocarían como siendo lo mismo que la retórica [245], ni inferior a ella, ni creerían que es fácil legislar reuniendo las leyes más reputadas. Así dicen que es posible seleccionar las mejores leyes, como si la selección no requisiera inteligencia y el juz-

[244] Circunstancia ya señalada también por PLATÓN (*Protágoras* 319e, y *Menón* 92b), que cita a Temístocles y Pericles.

[245] La retórica es el arte de la persuasión. En cambio, la política tiene como finalidad la felicidad de los ciudadanos de la *pólis*.

gar bien no fuera una gran cosa, como en el caso de la música. Pues, mientras los hombres de experiencia juzgan rectamente de las obras de su campo y entienden por qué medios y de qué manera se llevan a cabo, y también qué combinaciones de ellos armonizan, los hombres inexpertos deben contentarse con que no se les escape si la obra está bien o mal hecha, como en
1181b la pintura. Pero las leyes son como obras de la política. Por consiguiente, ¿cómo podría uno, a partir de ellas, hacerse legislador o juzgar cuáles son las mejores? Pues los médicos no se hacen, evidentemente, mediante los trabajos de medicina. Es verdad que hay quienes intentan decir no sólo los tratamientos, sino cómo uno puede ser curado y cómo debe ser cuidado, distinguiendo las diferentes disposiciones naturales; pero todo esto parece ser de utilidad a los que tienen experiencia e inútil para los que carecen de la ciencia médica. Así también, sin duda, las colecciones de leyes y de constituciones políticas serán de gran utilidad para los que pueden teorizar y juzgar lo que esté bien o mal dispuesto y qué género de leyes o constituciones sean apropiadas a una situación dada; pero aquellos que acuden a tales colecciones, sin hábito alguno, no pueden formar un buen juicio, a no ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias.

Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones [246], a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nues-

---

[246] Aristóteles había reunido, con ayuda de sus alumnos, una colección de 158 constituciones de ciudades griegas. De todo ello, sólo nos resta la *Constitución de los atenienses*.

tros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto[247].

---

247 Así, este último capítulo de la *Ética* puede considerarse como una introducción a su curso de política.

EX LIBRIS



ARMAUIRUMQUE

ÉTICA EUDEMIA

LIBRO I

Sobre la felicidad

1. *La felicidad, el supremo bien*

El hombre que en Delos, en la morada del dios, 1214a manifestando su opinión personal, la hizo inscribir en el pórtico del templo de Leto, precisaba que lo bueno, lo bello y lo agradable no pueden pertenecer a la misma persona, diciendo:

Lo más hermoso es lo más justo; lo mejor, la salud;
pero lo más agradable es lograr lo que uno ama[1].

Mas nosotros no estamos de acuerdo con él, porque la felicidad, que es la más hermosa y la mejor de todas las cosas, es también la más agradable.

Ahora bien, acerca de cada asunto y de cada naturaleza hay muchas cuestiones que presentan dificultad y precisan examen; de estas cuestiones, unas atañen sólo al conocimiento del asunto, mientras que otras también a su adquisición y a la acción. Así pues, sobre cuantas presentan solamente un interés filosófico especulativo

---

[1] Teognis, 255-6, citado también con ligera variación en la *Ética Nicomáquea* (I 9, 1099a27).

hemos de decir, en el momento oportuno [2], lo que puede ser apropiado a este estudio. Ante todo, se ha de examinar en qué consiste el bien vivir y cómo adquirirlo: si por naturaleza llegan a ser felices todos los que obtienen esta denominación (como ocurre con los grandes y pequeños de estatura y de aspecto diferente), o bien por medio del estudio (como si la felicidad fuera una cierta ciencia), o por algún ejercicio (pues muchas cosas no existen entre los hombres ni por naturaleza ni por el estudio, sino que son adquiridas por medio de los hábitos, las malas por medio de malos hábitos, las buenas por medio de hábitos buenos); o si la felicidad no viene por ninguno de estos medios, sino por uno de los dos siguientes: por la inspiración de algún ser demoníaco, a manera de «transportados» [3], como es el caso de las personas poseídas de ninfas o de dioses, o por obra de la fortuna (mucha gente, en efecto, identifica la felicidad con la buena suerte) [4].

Es evidente, por tanto, que la felicidad aparece entre los hombres en virtud de todas estas causas o de algunas o de una sola, pues casi todas las génesis caen dentro de estos principios. De hecho, también todos los actos que proceden del conocimiento pueden incluirse entre los que proceden de la ciencia. Con todo, el ser feliz y el vivir dichosa y bellamente consistirían princi-

---

[2] Especialmente en la *Metafísica* (1026a18-9), en donde distingue tres filosofías especulativas: la matemática, la física y la teología.

[3] En el texto *hôsper enthousiázontes.* Según PLATÓN (*Menón* 99c y *Fedro* 238c-d), tales son «los que reciben el soplo de la divinidad y están poseídos por ella». No obstante, Aristóteles aquí, como en otras partes, distingue entre divinidad y el *daímôn* (genio, espíritu que guía al hombre en la vida, ser intermedio entre los dioses y los hombres), aunque los efectos, en este caso, son los mismos.

[4] Aquí, como también en el pasaje parelelo de la *Ética Nicomáquea* (I 9, 1099b10), encontramos cinco medios para adquirir la felicidad: la naturaleza, la enseñanza, el ejercicio o hábito, el favor divino y la suerte.

palmente en tres cosas al parecer las más deseables: unos dicen, en efecto, que la prudencia[5] es el mayor bien, otros la virtud, otros el placer. Y con relación a la felicidad, algunos discuten acerca de su importancia 1214b
respectiva, afirmando que una contribuye a la felicidad más que otra. Así, unos sostienen que la prudencia es un bien mayor que la virtud; otros, que ésta es superior a aquélla, y otros, en fin, que el placer es superior a las otras dos; y algunos creen también que la vida feliz es una consecuencia de todas estas cosas, otros que lo es de dos de ellas, y otros que consiste en una sola de ellas.

2. *Naturaleza y condiciones de la felicidad*

Habiendo, pues, establecido respecto de estas cuestiones que todo el que es capaz de vivir de acuerdo con

[5] He aquí uno de los términos aristotélicos que han sido objeto de más amplias discusiones. ¿Es la *phrónesis* una sabiduría práctica o una sabiduría especulativa sobre las verdades inmutables o, más bien, una síntesis de ambas? La dificultad en encontrar el verdadero significado aumenta por cuanto no siempre Aristóteles da a la palabra la misma acepción y su campo semántico fluctúa. A veces, designa por *phrónesis* algo que es, evidentemente, un saber y, problemáticamente, un bien, y, otras veces, se presenta como algo que es, evidentemente, una virtud y, problemáticamente, un saber (J. Brunschwig, *Aristote. Topiques*, París, 1964, pág. 163). Con todo, hay que intentar resolver este problema y decidirse por una u otra solución. Basándonos en que el propio Aristóteles nos dice, en la *Ética Nicomáquea* (VI 3, 1140a23-7), que es propio del hombre *phrónimos* el poder deliberar bien sobre lo que es bueno y conveniente para él con vistas a vivir bien, nosotros hemos traducido el término por «prudencia» en su acepción de discernimiento, buen juicio. (Para una amplia información sobre el tema, pueden verse, entre otras, las obras siguientes: Gauthier-Jolif, *Aristote. L'Éthique à Nicomaque...*, págs. 463-479; W. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968, págs. 220 y sigs.; I. Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, págs. 461 y sigs.)

su propia elección debe fijarse un blanco para vivir bien —honor o gloria o riqueza o cultura— y, manteniendo sus ojos en él, regular todos sus actos (pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necedad), es preciso, pues, principalmente determinar, ante todo, en sí mismo, sin precipitación y sin negligencia, en qué cosa de las que nos pertenecen consiste el vivir bien y cuáles son las condiciones indispensables sin las cuales los hombres no lo poseen [6]. No es lo mismo, en efecto, la salud y las cosas sin las cuales no es posible la salud, e igualmente ocurre en muchas otras cosas, de suerte que el vivir bien no es idéntico a aquellas cosas sin las cuales no es posible vivir bien. De estas condiciones, unas no son propias de la salud ni de la vida, sino comunes, por así decir, a todas las cosas, tanto a los modos de ser como a los actos; por ejemplo, sin respirar, sin estar despiertos o no participar en el movimiento, no podríamos poseer ningún bien ni ningún mal; otras, por el contrario, son más propias de cada naturaleza, pues comer carne y pasear después de comer no son condiciones propias de la buena constitución, de la misma manera que las condiciones citadas. No se deben pasar por alto estos hechos, ya que ellos son la causa de la incertidumbre acerca de la naturaleza de la felicidad y de los medios de adquirirla. Pues hay algunos que creen que estas cosas sin las cuales no es posible ser feliz forman parte de la felicidad.

3. *Opiniones sobre la felicidad*

Ahora bien, es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas ideas,

---

[6] Aristóteles distingue bien, en este capítulo, los elementos integrantes de la felicidad y las condiciones necesarias para ella.

en efecto, se forjan los niños, los enfermos y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política (pues el empleo de remedios, no menos que los azotes, es una corrección). 1215a Igualmente, es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial acerca de la felicidad. Hemos de examinar solamente las opiniones de los sabios, ya que está fuera de lugar aplicar el razonamiento a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ello, sino sólo de experiencia. Pero, puesto que hay dificultades propias de cada materia, es evidente que esto mismo ocurre sobre el género de vida mejor y sobre la mejor forma de existencia. Está bien, pues, examinar a fondo estas opiniones, ya que las refutaciones de los que las rechazan son demostraciones de los argumentos que se oponen a ellas [7].

Además, es útil no pasar por alto tales cosas, especialmente aquellas a las que debe dirigirse toda investigación: la cuestión de cuáles son los medios que hacen posible participar de la vida buena y bella (si es que decirla bienaventurada [8] es exponerse demasiado a la envidia), y con la esperanza de obtener cada categoría de bienes. Pues si el vivir bien depende de cosas que proceden de la suerte o de la naturaleza, escaparía a la esperanza de muchos (pues no les es accesible, en efecto, por el esfuerzo, ni depende de ellos ni de su propio trabajo); pero si consiste en tal cualidad personal y en las acciones idóneas, el bien podrá ser más común y más divino: más común, porque será posible a un ma-

[7] Es decir, refutar a los impugnadores es demostrar las tesis opuestas a ellos.

[8] Ya que este término parece reservado, más bien, para la felicidad divina.

yor número de gente participar de él, y más divino, porque la felicidad será accesible para aquellos que dispongan, ellos mismos y sus acciones, de una cierta cualidad.

4. *La felicidad y los géneros de vida*

La mayoría de las dudas y dificultades quedarán aclaradas, si definimos bien lo que debemos pensar respecto de qué es la felicidad: si consiste meramente en una cierta cualidad del alma [9], como piensan algunos sabios o pensadores antiguos [10], o si se debe, en verdad, poseer un cierto carácter, pero es aún más necesario que las acciones tengan alguna cualidad en particular.

Si, ahora, hacemos una división de los géneros de vida, unos no discuten esta suerte de bien vivir, sino que se esfuerzan meramente a causa de lo necesario, por ejemplo, los ocupados en las artes vulgares o en los asuntos comerciales o serviles (entiendo por artes vulgares las que se ejercen sólo por reputación; por asuntos serviles los que son sedentarios y mercenarios, y por comerciales los relacionados con las compras en los mercados y las ventas en pequeña escala). Pero hay tres bienes que conducen a la felicidad y que hemos reconocido más arriba como los mayores para el hombre: la virtud, la prudencia y el placer. Vemos también que hay

[9] Entendida «como vitalidad total del ser vivo, en que se incluyen tanto los factores inconscientes de la vida vegetativa como los conscientes de la vida sensitiva y racional» (H. Rackham, *The Eudemian Ethics*, Londres, 1931, pág. 206).

[10] O sea, Platón, Jenócrates y la tradición pitagórica. Según Jenócrates, no basta con tener un alma buena para ser feliz, sino que se ha de actuar de acuerdo con esta cualidad del alma (cf. Aristóteles, *Tópicos* VII 1, 152a5-10).

tres géneros de vida que escogen vivir todos los que tienen esta facultad de elección: la vida política, la vida filosófica y la vida de placer. De estas vidas, la filosófica 1215b quiere ocuparse de la prudencia y de la contemplación de la verdad; la política, de las nobles acciones (es decir, las que se desprenden de la virtud); la de goce, de los placeres corporales. Por eso, cada uno llama feliz a personas diferentes, como hemos dicho más arriba. Y Anaxágoras de Clazómenas, preguntado quién era el hombre más feliz, dijo: «Ninguno de los que crees, sino uno que te parecería extraño» [11]. Él respondió de esta manera, porque vio que su interlocutor no imaginaba que fuera posible recibir el apelativo de feliz sin ser grande, bello o rico, mientras que él, quizá, pensaba que el que vive sin dolor y con pureza según la justicia o que participa de algún conocimiento divino [12], éste tal es feliz, humanamente hablando.

5. *Opiniones sobre los bienes de la vida*

Acerca de muchas otras cuestiones es difícil juzgar rectamente, pero de manera especial acerca de una que todo el mundo cree fácil y su conocimiento al alcance de cualquiera: cuál de las cosas que hay en la vida es preferible, y cuál, una vez conseguida, podría satisfacer el apetito. En efecto, hay muchas circunstancias a causa de las cuales los hombres rechazan el vivir, como,

[11] Filósofo y científico jonio que vivió entre los años 500 y 400 a. C. Residió unos treinta años en Atenas y fue amigo de Pericles. Propugnó una Inteligencia suprema que dirige el universo y fue el primero en explicar los eclipses.

[12] *Theōría*, palabra que en griego tiene un campo semántico mucho más extenso. Así, el *Index aristotelicus* de Bonitz (328a-329b) da los siguientes significados: ver, observar, constatar, examinar, estudiar, conocer y contemplar.

por ejemplo, las enfermedades, los sufrimientos excesivos, las tempestades; de suerte que es evidente que si, desde el principio, se nos diera la elección, hubiera sido preferible, al menos por estas razones, no haber nacido. Añádase a esto la vida que llevamos siendo todavía niños, pues ninguna persona sensata soportaría volver de nuevo a esta edad. Además, muchos acontecimientos que no comportan ni placer ni dolor, y otros que contienen un placer, pero no noble, son de tal clase que la no existencia sería mejor que el vivir. En suma, si alguien reuniera todo lo que hace y experimenta la humanidad en contra de su voluntad (pues nadie lo hace por su causa), y a esto se añadiera una duración infinita, no se escogería, por esto, vivir más que no vivir. Más aún: por el solo placer del alimento o del amor, excluidos los otros placeres como los que el conocer, el ver o cualquiera de los otros sentidos proporcionan al hombre, nadie preferiría la vida, a menos de ser absolutamente servil. Pues es evidente que para el que hiciera tal elección no habría ninguna diferencia entre haber
1216a nacido bestia u hombre; en todo caso, el buey que en Egipto veneran como Apis dispone de la mayoría de estos bienes más que muchos monarcas. Lo mismo podríamos decir del placer de dormir. Pues, ¿qué diferencia hay entre dormir un sueño ininterrumpido desde el primer día hasta el último durante mil años o un número cualquiera de años y vivir como una planta? Las plantas, en todo caso, parecen participar de esta clase de vida, como también los niños; pues éstos, desde su primera concepción en el seno materno, continúan creciendo, pero están todo el tiempo dormidos. Está claro, pues, por todas estas consideraciones, que los hombres, por más que investiguen, no aciertan a ver en qué consiste la felicidad y el bien en la vida.

Pues bien, se dice que Anaxágoras respondió a uno que le suscitaba tales dificultades y le preguntaba por

qué razón se escogería existir más que no existir: «Para conocer, dijo, el cielo y el orden de todo el universo.» Él, pues, pensaba que, a causa de alguna clase de conocimiento, era preciosa la elección de la vida. Pero los que consideran feliz a Sardanápalo o a Esmindírides de Síbaris [13] o a cualquier otro de los que vivieron una vida placentera, todos ellos parecen colocar la felicidad en el deleite. Otros, en cambio, no escogerían ninguna clase de sabiduría, ni los placeres corporales, con preferencia a las acciones virtuosas; si acaso, algunos las elegirían no sólo por causa de la reputación, sino aun cuando no consiguieran con ello ningún renombre. Sin embargo, la mayoría de los hombres políticos no merecen verdaderamente ser llamados así, pues no son, en verdad, políticos, ya que político es el hombre que elige las bellas acciones por ellas mismas, mientras que la mayor parte de los hombres abrazan esta vida por dinero y provecho.

De lo que se ha dicho, resulta, entonces, evidente que todos los hombres asocian la felicidad con una u otra de las tres vidas, la política, la filosófica y la de placer. Ahora bien, entre éstas, la naturaleza, la cualidad y las fuentes de los placeres corporales y del goce físico no son obscuras, de suerte que no es necesario investigar qué son tales placeres, sino si conducen o no, de alguna manera, a la felicidad y cómo conducen a ella. Y, suponiendo que debemos asignar al bien vivir ciertos placeres, ¿es correcto asignarle los precedentes o es necesaria alguna otra clase de participación en ellos, o bien hay otros placeres gracias a los cuales se puede pensar, con razón, que el hombre feliz vive agradablemente y no meramente sin dolor?

---

[13] Sobre Sardanápalo, véase, *supra*, n. 8 a *Ét. Nic.* 1095b22. De Esmindírides de Síbaris nos cuenta HERÓDOTO (VI 127) que viajaba con mil esclavos que le atendían.

Pero estas cuestiones deben ser examinadas más adelante. Consideremos, en primer lugar, la naturaleza de la virtud y de la prudencia, y si ellas mismas o las acciones que proceden de ellas son partes de una buena vida, ya que, si no todos los hombres, al menos todos
1216b los dignos de crédito, relacionan la felicidad con ellas.

Sócrates, el Viejo [14], pensaba que el fin es el conocimiento de la virtud, e investigaba qué es la justicia, el valor y cada una de las partes de la virtud; y su conducta era razonable, pues pensaba que todas las virtudes son ciencias, de suerte que conocer la justicia y ser justo iban simultáneos, dado que, en cuanto hemos aprendido la geometría y la arquitectura, somos ya arquitectos y geómetras. Por esta razón, él investigaba qué es la virtud, pero no cómo o de dónde procede. Pero esto ocurre en relación con las ciencias teoréticas, ya que la astronomía, las ciencias de la naturaleza y la geometría, no tienen otro fin que conocer y contemplar la naturaleza de las cosas que constituyen la materia de estas ciencias (pero nada impide que, accidentalmente, no sean útiles en muchas de nuestras necesidades); pero el fin de las ciencias productivas es distinto de la ciencia y del conocimiento, por ejemplo, la salud es diferente de la medicina, la buena legislación u otra cosa similar difieren de la política [15]. Es, pues, bello también conocer cada una de las cosas bellas; pero, en lo que respecta a la virtud, no es lo precioso conocer su naturaleza, sino de dónde procede. Porque no queremos saber lo que es el valor, sino ser valerosos; ni lo que es la justicia, sino ser justos; de la misma manera que deseamos estar sanos, más que conocer en qué consiste

---

[14] El maestro de Platón, por oposición a Sócrates, el Joven.

[15] Aquí, como en la *Ética Nicomáquea*, distingue Aristóteles entre las ciencias que no tienen otro fin que su actividad y las que tienen por fin obras exteriores a su actividad.

la salud, y tener una buena constitución física, más que conocer qué es una buena constitución física.

6. *El método*

En todas estas cuestiones debemos intentar convencer por medio de argumentos, empleando los hechos observados como de prueba y ejemplo. Lo mejor, en efecto, sería que todos los hombres estuvieran claramente de acuerdo en lo que vamos a decir, pero si esto no es posible, al menos que todos estén de acuerdo de alguna manera, lo cual deberá provocar un cambio progresivo. Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero obscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas habituales por otras más conocidas. Y en cada investigación hay diferencias entre los argumentos expresados filosóficamente y los que no lo son; por esto, incluso en el dominio político, no debemos pensar que es superfluo un estudio tal que manifieste no solamente la naturaleza de una cosa, sino también su causa, pues éste es el procedimiento filosófico en cada campo de investigación. Sin embargo, esto requiere mucha precaución. Hay algunos, en efecto, que, bajo el pretexto de que se tiene por filósofo al que no dice nada al azar sino con argumentos, a menudo, sin 1217a
que lo sepan, dan razones extrañas a la materia y vacías de sentido (cosa que hacen, unas veces, por ignorancia y, otras, por charlatanería), gracias a lo cual sucede que, incluso personas de experiencia y capaces de actuar, son engañadas por gentes que ni poseen ni pueden tener un pensamiento constructivo o práctico. Y esto les ocurre por incultura, pues la incultura se tra-

duce, en cada caso, por incapacidad en distinguir los argumentos propios del tema de los que le son extraños. Y está bien, asimismo, juzgar por separado el argumento en favor de la causa y del hecho demostrado, por la razón que acabamos de dar, es decir que no hay que tratar todas las cosas simplemente con argumentos, sino, a menudo, más bien, con los hechos observados [16] (ahora, en cambio, cuando no se puede refutar un argumento, uno está obligado a creer lo que se le ha dicho). Y, también, porque, frecuentemente, lo que parece haber sido demostrado por un argumento es verdadero, pero no por la causa que presenta el argumento. En efecto, es posible demostrar lo verdadero por medio de lo falso, como es evidente por los *Analíticos* [17].

7. *El objeto de la investigación: la felicidad humana*

Después de estas notas preliminares, empecemos, ante todo, hablando de lo que, como se ha dicho, no ha sido claramente expresado, buscando, luego, descubrir con claridad lo que es la felicidad. Sin duda se reconoce que es el mayor y el mejor de los bienes humanos (decimos humanos, porque podría, quizá, existir una felicidad propia de algún ser superior, por ejemplo, un dios); pues, de entre los otros animales que son de naturaleza inferior a la de los hombres, ninguno participa de tal apelación; un caballo, en efecto, no es feliz, ni un ave, ni un pez, ni ningún otro ser cuyo nombre no implique alguna participación de un divino elemento

[16] En el dominio de la ética hay que atender no sólo a los argumentos, sino también a la experiencia, ya que el hecho puede ser verdadero, pero el argumento puede no acertar en la causa que lo produce.

[17] El ejemplo más sencillo que presenta ARISTÓTELES es este silogismo: «Un hombre es una piedra; una piedra es un animal; luego un hombre es un animal» (*Analitica Priora* II 2, 53b7).

en su naturaleza [18], sino que, en virtud de alguna otra clase de participación en las cosas buenas, unos tienen una vida buena y otros mala.

Pero, más tarde, hemos de examinar si esto es así. De momento, digamos que, entre los bienes, unos se hallan dentro del campo de las acciones humanas y otros no, y decimos esto, porque algunos seres no participan en absoluto del movimiento y, por consiguiente, tampoco de los bienes, y éstos son, sin duda, los mejores por naturaleza [19]. Y algunas cosas son realizables, pero por seres superiores a nosotros. Y puesto que el término «realizable» tiene dos sentidos (pues, tanto los fines por los que obramos como las acciones que realizamos para estos fines, participan de la acción, por ejemplo, colocamos entre las cosas realizables la salud y la riqueza, y también lo que hacemos a causa de estos fines, las actividades sanas y lucrativas), es evidente que debemos considerar la felicidad como la mejor de las cosas realizables por un ser humano.

8. *Opiniones sobre el bien mejor*

Así pues, hemos de examinar qué es lo mejor y en 1217b
qué sentido se emplea la palabra. Parece que hay, a este respecto, tres opiniones principales. Se dice, en efecto, que el bien en sí [20] es lo mejor de todo, y que el

[18] Juego etimológico en el original sobre la palabra «feliz»: *eudaímōn*. Sólo puede aplicársele este término al que posee un participación divina en su naturaleza, siendo el *daímōn* una divinidad que interviene desde el exterior.

[19] Es decir, los dioses, que no tienen ninguna necesidad de acción, ya que ellos son en sí mismos el fin, mientras que la acción comprende siempre dos elementos: el fin y los medios con vistas al fin (cf. *Sobre el cielo* II 12, 292b5-6).

[20] Término empleado, a menudo, por Platón para referirse a la idea del Bien. Sin embargo, Aristóteles replica que ni la idea platónica

bien en sí es aquel cuya propiedad consiste en ser el primero de los bienes y en ser, con su presencia, la causa de que los demás bienes sean buenos. Estas características pertenecen, ambas, a la idea del bien (por ambas me refiero a ser el primero de los bienes y la causa, con su presencia, de que los demás bienes sean buenos), pues es, principalmente, de ella de la que, en verdad, se dice que es el bien (ya que todas las otras cosas son bienes por participación y semejanza con ella), y es el primero de los bienes, porque la destrucción de lo que es participado implica también la destrucción de las cosas que participan de la idea (y reciben su nombre de esta participación), y ésta es la relación que hay entre lo primero y lo último, de suerte que el bien en sí es la idea del bien, y ésta es también separable de las cosas que participan de ella, como también las otras ideas.

Con todo, el examinar a fondo esta opinión es propio de otra investigación y, en su mayor parte, incumbe necesariamente a la dialéctica, pues los argumentos que son al mismo tiempo destructivos y comunes no pertenecen a ninguna otra ciencia. Pero si debemos hablar brevemente de estas materias, diremos, en primer lugar, que afirmar la existencia de una idea, no solamente del bien sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía (esta materia ha sido examinada de muchas maneras, tanto en los tratados exotéricos [21] como en las discusiones filosóficas); en se-

ni el bien común pueden ser el bien mismo que estamos buscando. Los rasgos que distinguen al bien en sí —ser el mejor, el primario y la causa de que los otros sean bienes— pertenecen al fin de toda acción humana.

21 Obras destinadas al público, en que se abordan los problemas por medio de la dialéctica y no por medio de la filosofía. «Un problema dialéctico, nos dice el propio Aristóteles, es la consideración de una cuestión tendente o bien al deseo y al rechazo, o bien a la verdad y al conocimiento» (*Tópicos* I 10, 104b1-3, trad. Candel).

gundo lugar, aun concediendo que existen ideas y, en particular, la idea del bien, quizás esto no tiene utilidad en relación con la vida buena y las acciones [22].

El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión «ser» significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover; y el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia, como intelecto y Dios; en la cualidad, como lo justo; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad; en el movimiento, como maestro y discípulo. Y así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien [23]. Ni aun los bienes que se predican de una misma categoría, por ejemplo, la oportunidad y la moderación, constituyen el objeto de una sola ciencia, sino que una ciencia estudia un género de oportunidad y moderación, y otra otro. Así, la oportunidad y la moderación en relación con el alimento son estudiadas por la medicina y la gimnasia; en relación con las acciones

---

[22] Progresivamente irá Aristóteles argumentando que la idea del bien no existe, que es inútil en la vida humana y que el bien común no es tampoco el bien en sí.

[23] Algunos críticos han querido demostrar que esta afirmación ha sido desmentida por el propio Aristóteles en otros pasajes de sus obras, pero lo cierto es que Aristóteles, cuando habla de la ciencia del ser, lo hace en tanto que ser. Véase, por ejemplo, el principio del libro VI de la *Metafísica:* «Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes. Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las Cosas matemáticas hay principios y elementos y causas... Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del Ente en general ni en cuanto ente, ni se preocupan para nada de la quididad» (*Metafísica de Aristóteles,* ed. trilingüe por V. García Yebra, Madrid, 1970, pág. 303).

guerreras por la estrategia, y análogamente, con cualquier otra clase de acción, de manera que difícilmente puede ser objeto de una ciencia considerar el bien en sí.

1218a Además, en las cosas que tienen una sucesión natural, un primero y un posterior, no hay ningún elemento común fuera de ella, ni separado, pues entonces habría algo anterior al primero. En efecto, el elemento común y separado sería primero, porque, en la destrucción de lo que es común, se destruye también el primer elemento. Por ejemplo, si el doble es el primero de los múltiples, la multiplicidad que se predica de todos ellos en común no puede existir como una cosa separada, ya que sería anterior al doble, si el elemento común resulta ser la idea, es decir, si se hacía del elemento común una realidad separada. Pues si la justicia es un bien, y también la valentía, entonces existe, dicen ellos, un bien en sí, de manera que a la definición común se le añade la expresión «en sí». Pero, ¿qué podría significar esto, sino que es eterno y separado? Sin embargo, lo que es blanco durante días no es más blanco que lo que lo es un solo día, de suerte que el bien no es más bien por ser eterno, ni el bien común es idéntico a la idea, ya que es una propiedad común a todo.

Pero nosotros debemos mostrar la naturaleza del bien en sí de manera opuesta al método ahora adoptado. Pues, actualmente, partiendo de cosas que no se admite que poseen el bien, ellos demuestran la existencia de cosas que se admite que son buenas. Por ejemplo, demuestran que la justicia y la salud son buenas partiendo de los números, ya que ellas son medidas y números, en la hipótesis de que el bien pertenece a los números y a las unidades, porque la unidad es el bien en sí. En cambio, se debe partir de cosas que se admite que son buenas, por ejemplo, la salud, la fuerza, la moderación, para demostrar que la belleza se encuentra más en los seres que no cambian, porque todos estos bienes son

orden y descanso; y si esto es así, las cosas inmutables son buenas en un grado mayor, ya que poseen con preferencia estas cualidades.

Es también una manera arriesgada de demostrar que la unidad es el bien en sí, decir que los números tienden a ella; pues no se explica claramente de qué manera lo hacen, sino que se afirma de una manera demasiado indeterminada; y ¿cómo uno puede suponer que hay un deseo en cosas que no tienen vida? Se debería estudiar a fondo este problema, y no aceptar irreflexivamente lo que no es fácil de creer, aun con razón. En cuanto al decir que todo lo existente tiende hacia un solo bien, no es verdad; cada cosa busca su propio bien: el ojo, la visión; el cuerpo, la salud, y así sucesivamente.

Tales son, pues, las dificultades que indican que el bien en sí no existe, y también su inutilidad para la política, que tiene, como las otras ciencias, su bien propio, por ejemplo, la buena condición física para la gimnasia.

Además, está también lo que figura escrito en el discurso[24]: o la idea del bien en sí no es útil a ninguna ciencia, o es útil igualmente a todas. Y, además, no es realizable.

Asimismo, tampoco el bien común es un bien en sí 1218b (pues podría encontrarse incluso en un bien pequeño), ni realizable; así la medicina no considera cómo procurarse cualquier clase de bien, sino cómo procurarse la salud. Y, análogamente, cada una de las otras ciencias. Pero el bien tiene muchos aspectos y uno de ellos es la belleza, y una parte es realizable y otra no. La parte realizable es el bien con vistas al cual se actúa, mientras que el bien que se halla en los seres inmóviles no es realizable.

[24] Con esto, tanto puede referirse el autor a lo dicho anteriormente (1217b19-25), como a otra obra anterior del tipo de *Sobre la filosofía* (Jaeger) o *Sobre el bien* (Dirlmeier).

Es evidente, pues, que el bien en sí que buscamos no es ni la idea del bien, ni el bien común (pues uno es inmóvil e irrealizable, otro, móvil, pero tampoco realizable). Pues aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin, es lo mejor y causa de los bienes subordinados, y el primero de todos; de manera que esto sería el bien en sí, el fin de todas las acciones humanas. Y éste es el bien que constituye el objeto de la ciencia soberana de todas las ciencias, que es política, economía y prudencia; pues estas disposiciones se distinguen de las otras por esta supremacía (en qué difieren unas de otras habrá de ser discutido más adelante)[25]. Y que el fin es la causa de lo que depende de él, lo muestra el método de enseñanza; pues, una vez definido el fin, lo demás muestra que cada una de las cosas es buena, ya que el fin a que se tiende es una causa; por ejemplo, puesto que estar sano es tal y tal cosa, lo que contribuye a la salud debe ser necesariamente tal y tal cosa; lo saludable es la causa eficiente de la salud, y es, entonces, la causa de su existencia, pero no es la causa de que la salud sea un bien. Además, nadie demuestra que la salud es un bien (a no ser que sea un sofista y un médico, pues ésos son los que razonan con argumentos falaces), como tampoco nadie demuestra ningún otro principio.

Debemos examinar lo que, como fin, es un bien para el hombre y lo mejor de los bienes realizables, considerando en cuántos sentidos es el mejor de todos, puesto que esto es lo mejor, y luego tomar un nuevo punto de partida[26].

---

[25] En la *Ética Nicomáquea* (VI 8, 1141b23), en donde dice: «La política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma... Pero la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo... las restantes se llaman 'economía', 'legislación' y 'política', tanto en la deliberativa como en la judicial.»

[26] El fin supremo es un bien en sentido primario, pero también es el fin de los otros bienes en sentidos diversos, pues diversas son las relaciones de estos bienes con el fin supremo.

LIBRO II[27]

Naturaleza y génesis de las virtudes

1. *La felicidad y las virtudes intelectuales y éticas*

Después de esto, hemos de tomar un nuevo punto de partida y hablar de lo siguiente. Todos los bienes son exteriores o interiores al alma, y, de estas dos clases, los del alma son preferibles, según la distinción que hicimos ya en los trabajos exotéricos. En efecto, la prudencia, la virtud y el placer están en el alma, y a algunas de ellas o a todas se las reconoce universalmente como un fin. Pero de los contenidos del alma, únos son modos de ser o facultades, otros actividades y movimientos.

Sirvan, pues, de base estas distinciones y supongamos también que la virtud es la mejor disposición, modo de ser o facultad de todo lo que tiene un uso o fun-

---

[27] *La estructura de este libro, que trata temas diversos, es la siguiente:* 1) desarrollo de la definición de felicidad (1128b31-1219b25); 2) división de las virtudes (1219b26-1220a13); 3) naturaleza de la virtud ética (1220a14-1222b14); 4) análisis del comportamiento humano (1222b15-1228a19).

ción[28]. Esto es evidente por inducción[29], pues en todos
1219a los casos así lo establecemos; por ejemplo, hay una excelencia del manto, porque éste tiene una función y un uso, y el mejor estado del manto es su excelencia, y análogamente ocurre con una nave, una casa y las demás cosas, y, en consecuencia, también con el alma, que posee su función. Admitamos, asimismo que el mejor modo de ser tiene la mejor función y que la misma relación que guardan entre sí los modos de ser es la que guardan entre sí sus respectivas funciones. Ahora bien, la función de cada cosa es su fin; de donde resulta claramente que la función es mejor que el modo de ser, ya que el fin es lo mejor como fin; en efecto, se ha establecido como principio que lo mejor y lo último es el fin, a causa del cual existen todas las demás cosas. Es evidente, pues, que la función es mejor que el modo de ser y la disposición.

Pero la palabra «función» se dice en dos acepciones: en ciertos casos, en efecto, la función es algo distinto del uso; por ejemplo, la función de la arquitectura es una casa, no el acto de construir; la de la medicina, es la salud, no la acción de curar o sanar; en cambio, en los otros casos, el uso es la función; por ejemplo, la función de la visión es el acto de ver, y de la ciencia matemática, la contemplación. De ahí que, en los casos en los cuales el uso es la función, el uso sea necesariamente mejor que el modo de ser.

---

28 U «obra», ya que la palabra *érgon* tiene en Aristóteles este doble significado (cf. *Ética Nicomáquea* I 1, 1094a).

29 Dice Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea* (1139b28-29), que toda enseñaza parte de lo ya conocido, unas veces por inducción y otras por silogismo. Por inducción entiende el autor la reunión de los casos particulares, mediante lo cual se prepara el camino a la inteligencia, o sea la intuición inmediata de lo universal contenido en los casos particulares. Sobre el silogismo, véase, *supra*, n. 132 de la *Ética Nicomáquea*.

Establecidas así estas distinciones, decimos que la función corresponde, por igual, a la acción y a la virtud, aunque no de la misma manera; por ejemplo, un zapato es el resultado del arte del zapatero y del ejercicio de este arte. Si, entonces, hay una virtud del arte del zapatero y del buen zapatero, su función es un buen zapato. Y de la misma manera, también, en los demás casos.

Además, concedamos que la función del alma es hacer vivir, y que esto consiste en un uso y un estar despierto (pues el sueño es una especie de inactividad y de reposo); por consiguiente, ya que la función del alma y de su virtud es, necesariamente, una e idéntica, la función de la virtud será una vida buena. Éste, entonces, es el bien perfecto, que, como hemos dicho, es la felicidad. Y esto es evidente partiendo de las premisas establecidas. Éstas eran que la felicidad es lo mejor, y que los fines y los bienes mejores están en el alma, y que lo que hay en el alma es un modo de ser o una actividad. Y puesto que la actividad es mejor que el modo de ser, y la mejor actividad que el mejor modo de ser, y que la virtud es el mejor modo de ser, entonces la actividad de la virtud del alma es lo mejor. Pero la felicidad era también lo mejor; luego la felicidad es la actividad de un alma buena. Y, dado que la felicidad era algo perfecto, y que hay una vida perfecta y una vida imperfecta, y lo mismo ocurre con la virtud (pues una es total y otra parcial), y que la actividad de las cosas imperfectas es imperfecta, entonces la felicidad deberá ser la actividad de una vida perfecta en concordancia con la virtud perfecta [30].

Que lo que decimos sobre el género y la definición
de la felicidad es correcto, queda probado por nuestras 1219b
opiniones comunes. Creemos, en efecto, que obrar bien

[30] O virtud completa y total, que comprende todas las virtudes o excelencias.

y vivir bien son lo mismo que ser feliz, y cada uno de estos términos, la vida y la acción, son un uso y una actividad; y, así, la vida activa es un uso, por ejemplo, el herrero hace un bocado, pero el jinete lo usa. Y encontramos también confirmación de ello en la opinión de que no hay felicidad ni en un solo día, ni para los niños, ni para ningún período de la vida; por eso, es concreta la afirmación de Solón [31] de que no se debe llamar feliz a un hombre mientras vive, sino sólo cuando ya ha alcanzado su fin, ya que nada incompleto es feliz, al no ser un todo.

Además, se alaba la virtud por sus actos y los panegíricos se otorgan a las acciones (y, así, coronamos a los vencedores, no a los que son capaces de vencer, pero que no vencen), y juzgamos el carácter de un hombre por sus actos. Y ¿por qué la felicidad no es alabada? Porque se alaban otras cosas con vistas a ella, ya sea por estar relacionadas con ella ya por ser partes de ella. Por eso, una felicitación, una alabanza y un panegírico son distintos. En efecto, el panegírico es un discurso sobre la acción particular; la alabanza declara el carácter general del hombre, y la felicitación se concede cuando se consigue un fin. Así, con esto, se aclara la dificultad a veces suscitada: ¿por qué los buenos, durante la mitad de sus vidas, no son mejores que los malos, puesto que todos son iguales cuando duermen? La razón es porque el sueño es una inacción del alma, no una actividad. Por esto, aunque existe alguna otra parte del alma, por ejemplo, la nutritiva, su virtud ni es una parte del la virtud total, como tampoco lo es la del cuerpo; pues durante el sueño la parte vegetativa es más activa, mientras que la sensitiva y apetitiva son imperfectas durante el mismo. Pero las imaginaciones de los

[31] En HERÓDOTO, I 32-33.

buenos, en cuanto que participan, de alguna manera, del movimiento, son mejores que las de los malos, con tal de que no sean causadas por la enfermedad o un defecto corporal.

A continuación hemos de considerar el alma, porque la virtud es una propiedad no accidental del alma. Y puesto que investigamos la virtud humana, comencemos por dejar sentado que hay dos partes del alma que participan de la razón [32], pero no de la misma manera, sino que a una le es natural el mandar y a la otra el obedecer y escuchar (y si hay otra parte que de alguna manera sea irracional [33], dejemos de lado esta parte). Nada importa que el alma sea divisible o indivisible y, sin embargo, tenga diferentes facultades, principalmente las mencionadas, de la misma manera que en una curva son inseparables lo cóncavo y lo convexo, y lo recto y lo blanco, aun cuando lo recto no sea blanco más que accidentalmente y no por su propia esencia. Se ha hecho abstracción también de la existencia posible de cualquier otra parte del alma, por ejemplo, la vegetativa. Las partes, en efecto, mencionadas son propias del alma humana, y, por eso, las virtudes de la nutrición y del crecimiento no son propias del hombre. Pues, si hablamos de él en cuanto hombre, es necesario que posea la facultad de razonar como principio y con vistas a su conducta, esta facultad de razonar dirige no 1220a

---

[32] En el original, *lógos*. No todos los comentaristas coinciden en el significado de esta palabra, pero como las razones aducidas son muy diversas, la elección, como dice Ross, incumbe, en definitiva, al traductor. Gauthier y Jolif la traducen siempre por «cálculo», o sea, el plan que permite calcular los medios de obtener el fin.

[33] Así lo dice en la *Ética Nicomáquea* (1102a28-30): «una parte del alma es irracional y la otra tiene razón». Con todo, admite también la posibilidad de que éstas se distingan con las partes del cuerpo o que sean naturalmente inseparables como, en la circunferencia, lo convexo y lo cóncavo.

la razón, sino el deseo y las pasiones; por consiguiente, el hombre debe necesariamente poseer estas partes. Y, así como una buena constitución física se compone de virtudes particulares, así también la virtud del alma, en cuanto fin.

Pero hay dos especies de virtud: la ética y la intelectual. En efecto, alabamos no sólo a los justos, sino también a los inteligentes y sabios. Pues hemos supuesto que lo digno de alabanza es la virtud o la obra, y estas cosas no son actividades, sino fuente de actividades. Y, puesto que las virtudes intelectuales se acompañan de razón, éstas pertenecen a la parte racional, la cual, por tener razón, gobierna el alma; en cambio, las virtudes éticas pertenecen a la parte irracional, que, a pesar de ello, por su naturaleza es capaz de seguir a la parte racional; pues no describimos el carácter de un hombre diciendo que es sabio o hábil, sino que es benévolo o atrevido.

A continuación hemos de considerar, en primer lugar, qué es la virtud ética, la naturaleza de sus partes (ésta es la cuestión a que se llega ahora) y los medios por los que se consigue. Es preciso, pues, ponerse a investigar, como en otras materias investigan todos los que tienen ya un cierto conocimiento, de suerte que se ha de intentar alcanzar, por medio de enunciados verdaderos, pero desprovistos de claridad, lo verdadero y claro. Nuestra posición actual es la misma que si conociéramos que la salud es la mejor disposición del cuerpo, y que Corisco[34] es el hombre más negro en el ágora. Seguramente no sabremos qué son ni la una ni el otro; sin embargo, para saber la naturaleza de cada uno, es útil poseer estos datos.

Así pues, admitamos como premisa, en primer lugar, que la mejor disposición es efecto de los mejores

---

[34] Nombre genérico que se aplica a cualquier persona imaginaria.

medios, y que las mejores acciones de cada uno resultan de su virtud; por ejemplo, los mejores esfuerzos físicos y la mejor alimentación producen la buena constitución corporal, y de la buena constitución corporal surgen los mejores esfuerzos. Admitamos también que toda disposición nace y desaparece por la acción de los mismos medios aplicados de una cierta manera; por ejemplo, la salud es efecto de la alimentación, del esfuerzo físico y del clima, y esto es evidente por inducción.

La virtud, pues, es esta disposición que resulta de los mejores movimientos del alma, y es también la fuente de las mejores acciones y pasiones del alma; y, de alguna manera, es producida y destruida por las mismas causas, y su uso se extiende a las cosas que producen su crecimiento y su destrucción y para las cuales ella nos dispone de la mejor manera. He aquí una señal de que tanto la virtud como el vicio tienen que ver con las cosas agradables y penosas: los tratamientos, en efecto, que son remedios y que operan por medio de sus contrarios [35], como en los otros casos, existen en razón del placer y del dolor.

2. *El carácter: pasiones, facultades y modos de ser*

Es evidente, pues, que la virtud ética está en relación con lo agradable y lo penoso. Y, puesto que el ca-
rácter, como lo indica su nombre [36], recibe su creci- 1220b
miento del hábito, gracias a numerosos movimientos de
un cierto tipo, un hábito no innato en nosotros resulta,
finalmente, educado para obrar en un sentido (cosa que

[35] Así, la fiebre causada por el calor se cura por medio del frío. Doctrina, pues, contraria a la homeopatía, según la cual *similia similibus curantur.*

[36] *êthos* «carácter» procede de *éthos* «hábito» por alargamiento de *e* en *ē*.

no vemos en los seres irracionales, pues aun cuando lances hacia arriba una piedra diez mil veces, jamás subirá, sino por fuerza). Sea, pues, el carácter una cualidad de la parte irracional del alma, capaz, según la razón imperativa, de obedecer a la razón. Hay que decir, por consiguiente, en función de qué aspecto del alma ciertos caracteres son de tal índole. Y esto se hará en función de nuestras facultades emotivas, según las cuales se dice que los hombres son susceptibles de impresionarse, y también en función de los estados habituales, en relación con los cuales se dice que son inclinación a las pasiones, según que las experimenten de una cierta manera o estén libres de ellas.

Viene a continuación la clasificación, hecha en los tratados anteriores, de pasiones, facultades y modos de ser. Llamo pasiones a lo que sigue: indignación, temor, vergüenza, apetito y, en general, todo lo que en sí mismo va, comúnmente, acompañado de placer o de dolor. Y no hay ninguna cualidad que les corresponda, pero sí con respecto a las facultades. Llamo facultad a aquello en virtud de lo cual los que actúan según sus pasiones son llamados de acuerdo con ellas; por ejemplo, irascible, insensible, amoroso, púdico, desvergonzado. Los modos de ser son las disposiciones causantes de que lo que hay en nosotros sea conforme o contradictorio con la razón, por ejemplo, valentía, moderación, cobardía, intemperancia.

3. *Naturaleza de la virtud ética*

Hechas estas distinciones, hay que aceptar que, en toda cosa continua y divisible, hay un exceso, un defecto y un término medio, y esto en su relación mutua o bien en relación con nosotros; por ejemplo, en la gimnasia, en la medicina, en la arquitectura, en la navega-

ción, y en cualquier clase de acción, tanto científica como no científica, tanto técnica como no técnica, puesto que el movimiento es continuo y la acción es un movimiento. Pero en todo el término medio relativo a nosotros es lo mejor, porque esto es lo que la acción y la razón ordenan. Y en todas partes esto también produce la mejor disposición, lo cual es evidente por inducción y por razonamiento; pues los contrarios se destruyen mutuamente y los extremos son contrarios uno respecto del otro y respecto del término medio, ya que el término medio es el otro con relación a cada uno de los dos; por ejemplo, lo igual es mayor que lo menor y menor que lo mayor. Por consiguiente, es necesario que la virtud ética se refiera a determinados términos medios y que sea un modo de ser intermedio.

Hemos, pues, de investigar qué clase de término medio es la virtud y con qué clase de términos medios está relacionada. A manera de ejemplo [37] tomemos cada uno de los términos de este cuadro y estudiémoslos:

irascibilidad	indolencia	mansedumbre	
temeridad	cobardía	virilidad	
desvergüenza	timidez	pudor	**1221a**
intemperancia	insensibilidad	moderación	
envidia	(sin nombre)	⟨justa⟩ indignación	
ganancia	pérdida	lo justo	
prodigalidad	tacañería	liberalidad	
fanfarronería	disimulo	sinceridad	
adulación	desabrimiento	amabilidad	
obsequiosidad	antipatía	dignidad	
blandenguería	padecimiento	firmeza	
vanidad	pusilanimidad	magnanimidad	
ostentación	mezquindad	magnificencia	
malicia	simpleza	prudencia	

[37] No se trata, pues, de un cuadro completo y sistemático, sino, más bien, propedéutico y paradigmático.

Estas pasiones y otras semejantes ocurren en la almas; y todas ellas son llamadas así por ser, unas, un exceso, y otras, un defecto.

Realmente, irascible es el que se irrita más de lo que debe, más rápidamente y con más gente de la que es preciso, indolente, el que se queda corto ⟨en su reacción⟩ frente a las personas, a los acontecimientos y en la manera de hacerlo.

Temerario es el que no teme ni lo que debería temer, ni cuándo ni cómo; cobarde, por el contrario, aquél que teme lo que no debería, y cuándo no debería y cómo no debería.

Igualmente, intemperante es el hombre de deseos que cae en todos los excesos posibles; insensible, aquel que, por defecto, no desea lo que sería mejor y de acuerdo con su naturaleza, sino que carece de sentimientos como una piedra.

Logrero es el que saca ganancia de todo, y perdidoso, el que no saca ganancia de nada o de muy pocas cosas.

Fanfarrón es el que pretende tener más bienes de los que posee, y disimulador, el que se atribuye menos.

Adulador es el que alaba más de lo debido, y desabrido, el que menos de la cuenta.

Obsequiosidad es excederse en satisfacer al prójimo, y antipatía, hacerlo pocas veces y apenas.

Además, el que no soporta ningún dolor, ni aun cuando sea un bien para él, es un blandengue; el que soporta por igual todos los dolores carece, sencillamente hablando, de nombre, pero por metáfora se le llama duro, paciente y sufrido.

Vano es el que se cree mejor de lo que es; pusilánime, el que se menoscaba.

Pródigo es el que se excede en todo gasto; tacaño, el que se queda corto en todos.

Igualmente ocurre con el mezquino y el extravagante: el uno se excede en lo que es conveniente, el otro se queda por debajo de ello.

El taimado se enriquece por todos los medios y de todos los sitios, el simple, ni de donde debe.

Ser envidioso es afligirse por la prosperidad ajena más a menudo de lo debido, ya que los envidiosos se enojan incluso por la prosperidad de los que son dignos de prosperar; el carácter opuesto más bien carece de nombre: es el que se excede en no afligirse ni aun en la prosperidad de los que no la merecen, sino que es complaciente, mientras que el otro es malhumorado a causa de la envidia.

Es superfluo consignar en la definición que la relación en que está cada una de estas cosas no es accidental [38]; en efecto, ninguna ciencia ni teoría ni práctica lo hace, añadiendo a la definición esta precisión, sino que esto último va encaminado a hacer frente a las sutilezas lógicas de las artes. Aceptemos, pues, esta manera simple de definir, pero precisaremos más cuando hablemos de los modos de ser opuestos.

Entre estas mismas pasiones hay especies que reciben su nombre de las diferecias con respecto a un exceso de tiempo o de grado o con relación a uno de los factores de estas pasiones. Digo, por ejemplo, de alguien que es ardoroso porque se enardece más pronto de lo debido; irritable y colérico, por alterarse más de lo debido; amargo, porque retiene su enojo; pendenciero e injurioso, por los castigos que inflige a causa de su ira. Los hombres se llaman golosos, glotones y borrachos por tener un poder afectivo irracional para disfrutar de una u otra clase de alimentos.

---

[38] A este respecto dice ARISTÓTELES en la *Metafísica* (1026b3-5): «No es posible ningún estudio sobre el ser por accidente... Y la prueba es que ninguna ciencia, ni poética, ni factiva ni especulativa se ocupa de él.»

Pero no debe ignorarse que algunas de las pasiones mencionadas no pueden ser tomadas teniendo en cuenta el «cómo», si por tal se entiende un exceso de pasión. Por ejemplo, uno es adúltero no porque ha tenido relaciones sexuales más de lo debido con mujeres casadas (porque no es posible), sino que el acto mismo constituye, de hecho, una maldad; en efecto, están comprendidos en la misma palabra la pasión y el hecho de ser tal. Y lo mismo ocurre con el ultraje. Por eso, los hombres discuten: unos admiten las relaciones pero niegan el adulterio, apoyándose en que se haya obrado por ignorancia o bajo coación; otros admiten que han golpeado, pero no ultrajado. Igualmente, para los otros casos semejantes.

4. *Virtud, placeres y dolores*

Establecidos estos puntos, hemos de decir a continuación que, puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional intelectuales —cuya obra es la verdad, tanto acerca de su naturaleza como de su génesis—, mientras que las de la parte irracional poseen un deseo —pues si el alma se divide en partes, no cualquier parte posee un deseo—; es necesario, por tanto, que el carácter de una persona sea bueno o malo por el hecho de buscar o evitar ciertos placeres y dolores. Esto resulta evidente a partir de las definiciones tanto de las pasiones como de las facultades y modos de ser. Las facultades y modos de ser están en ralación con las pasiones, y éstas se distinguen por el dolor y el placer. Por consiguiente, de estas consideraciones y de las posiciones anteriores [39] se sigue que toda virtud ética está en relación

[39] Referencia a lo que se ha dicho anteriormente (en 1220a22-28), es decir que la mejor disposición es efecto de los mejores medios y

con los placeres y dolores. Porque para toda alma que, bajo el efecto de ciertos factores, tiende, naturalmente, a hacerse peor o mejor, existe un modo de ser relativo a estos últimos. Pero decimos que los hombres son malos a causa de los placeres y de los dolores, por buscarlos y evitarlos o como no se debe o los que no se debe. Por eso, todos los hombres definen espontáneamente las 1222a virtudes como impasibilidad o serenidad respecto de los placeres y los dolores, y los vicios, por las relaciones contrarias.

5. *Virtud y término medio*

Ahora bien, puesto que se ha establecido que la virtud es este modo de ser que nos hace capaces de realizar los mejores actos y que nos dispone lo mejor posible de cara al mayor bien, siendo el mejor y el más perfecto el que está de acuerdo con la recta razón [40], o sea, el término medio entre el exceso y el defecto relativamente a nosotros, se deduce necesariamente que la virtud ética será un término medio propio de cada uno, y que está en relación con determinados términos medios en los placeres y dolores, en las cosas agradables y dolorosas. Y el término medio se hallará, unas veces, en los placeres (pues existe un exceso y un defecto), otras, en los dolores, otras, en ambos. En efecto, el que

de los mejores actos de acuerdo con la virtud, y que toda disposición nace y desaparece por la acción diversificada de los mismos medios.

[40] El principio de que hay que actuar según la recta razón fue ya introducido por los miembros de la Academia en la definición de la virtud. Pero, a juicio de Aristóteles, esta afirmación, si bien es verdadera, es poco clara. Por ello, hay que definir cuál es la recta razón y cuál su norma: la recta razón es la prudencia, y la norma, o sea el fin con vistas al cual la prudencia actúa, es la contemplación, obra de la sabiduría.

se excede en la alegría, se excede en lo agradable, y el que se excede en el dolor, se excede en lo contrario, y esto, ya sea absolutamente, ya en relación con una cierta norma; por ejemplo, cuando uno no se conforma con la conducta del común de la gente, si bien el hombre bueno se conduce como debe. Pero, puesto que hay un cierto modo de ser, en virtud del cual, el que lo posee aceptará, para la misma cosa, ya el exceso ya el defecto, es necesario que, como éstos son contrarios entre sí y al término medio, también los modos de ser sean contrarios entre sí y a la virtud.

Ocurre, sin embargo, que todas las oposiciones son en ciertos casos más manifiestas, en otros lo son las del lado del exceso, y en otros las del defecto. La causa de la contrariedad está en que la desigualdad o la semejanza con relación al justo medio no caen siempre sobre los mismos puntos, sino que pasan rápidamente, del exceso o del defecto, al modo de ser intermedio, pareciendo la persona más alejada de él la más contraria; por ejemplo, respecto del cuerpo, el exceso en los ejercicios es más sano que el defecto y más cercano al término medio; pero en la alimentación, el defecto es más sano que el exceso. Por consiguiente, los modos de ser que nos hacen escoger deliberadamente los ejercicios físicos, serán favorables a la salud de modo distinto: en un caso, se elegirá más esfuerzo; en otro, más resistencia; y será contrario a la medida y a lo que es conforme a la razón, lo mismo el que no hace esfuerzos (y no ambos), que el que se da a los placeres, y no el que acepta pasar hambre. Y esto ocurre, porque, desde el origen, nuestra naturaleza no se aleja, igualmente, del término medio respecto de todas las cosas, sino que somos menos amigos del esfuerzo y más del placer, y esto mismo sucede respecto del alma.

Y colocamos, como contrario al témino medio, aquel modo de ser del cual nosotros y la mayoría de los hom-

bres somos más propensos a equivocarnos, mientras que el otro modo de ser pasa inadvertido como si no existiera, ya que su rareza lo hace imperceptible. Por ejemplo, la ira es contraria a la mansedumbre, y el irascible al manso. Ciertamente hay también un exceso en la indulgencia y la reconciliación, y en el no indignarse cuando 1222b
uno es abofeteado. Pero tales hombres son raros y todo el mundo está más inclinado al otro extremo. Por ello, la cólera no lleva a la reconciliación.

Puesto que se ha obtenido la lista de los modos de ser correspondientes a cada una de las pasiones, y sus excesos y defectos, así como la de los modos de ser contrarios según los cuales los hombres se conducen de acuerdo con la recta razón (qué es la recta razón y la norma a la cual debemos mirar para determinar el justo medio, debemos estudiarlo más adelante), es manifiesto que todas las virtudes y vicios éticos tienen que ver con los excesos y defectos de los placeres y de los dolores que resultan de los modos de ser y de las pasiones enumeradas. Más aún, el mejor modo de ser es el término medio para cada cosa. Entonces es evidente que las virtudes, todas o algunas de ellas, serán términos medios.

6. *Responsabilidad humana*

Tomenos, pues, otro punto de partida [41] para la investigación siguiente. Todas las sustancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada

---

[41] O «principio». Aristóteles distingue entre el sentido estricto de *archḗ*: «origen o causa de cambio» (que aplica al hombre en cuanto que es capaz de volición y de acción), y el sentido secundario: «causa o explicación de un estado inmutable de cosas» (que aplica a los «primeros principios» de las matemáticas). (Cf. Rackham, *Eudemian Ethics...*, pág. 262.)

una puede producir otras similares a ella; así, un hombre, hombres; y, en general, un animal, animales, y una planta, plantas. Pero, además de esto, claramente el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa[42]. Tales principios, que son el origen de los movimientos, se llaman propiamente principios, y esta denominación es particularmente justa en el caso de aquellos de los cuales no se admite un movimiento diferente, y Dios es, sin duda, un principio de esta clase. En cambio, en los principios inmutables, por ejemplo, en las matemáticas no existe el sentido propio de principio, porque usamos este nombre por semejanza. En efecto, en este dominio, si el principio cambia, prácticamente todas las conclusiones cambiarán; pero no cambiarán por sí mismas, destruidas las unas por las otras, a no ser que se destruya la hipótesis[43] y se proceda con ello a una demostración.

Pero el hombre es principio de un movimiento, pues la acción es movimiento. Y puesto que, como en otras cosas, el principio es causa de las cosas que existen o que vienen a existir gracias a él, hemos de pensar de la misma manera que en el caso de las demostraciones. Así, si porque el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos ángulos rectos, el cuadrilátero debe tenerlos iguales a cuatro rectos, es manifiesto que la propiedad del triángulo es la causa de esto último. Y si el triángulo cambiara, debemos cambiar el cuadrilátero; por ejemplo, si los ángulos de un triángulo fueran iguales a tres rectos, los del cuadrilatero equivaldrían a seis, y si los del triángulo a cuatro, los del cuadrilátero a ocho; pero

---

[42] Así también en la *Ética Nicomáquea* (1139a20): «los animales tienen sensación, pero no participan de acción».

[43] También PLATÓN (*República* VI 510c) nos habla de hipótesis conocidas y evidentes para todos, y que no admiten demostración.

si el primero no cambia, sino que permanece así, también el cuadrilátero debe ser como se ha descrito.

La necesidad de lo que intentamos demostrar resulta evidente de los *Analíticos*[44]; en el presente no podemos negar ni afirmar nada con precisión, a no ser lo siguiente. Suponiendo que no hubiera otra causa de esta propiedad del triángulo, entonces el triángulo sería una especie de principio y causa de los procesos posteriores. Así, si existen seres que admiten estados contrarios, se sigue necesariamente que sus principios los admitirán también; porque lo que resulta de lo necesario es necesario, pero los resultados de lo contingente pueden ser opuestos de lo que son; y lo que depende de los hombres pertenece en gran parte a esta clase de variables, y ellos mismos son los principios de tales cosas. Por eso, es evidente que las acciones de las cuales el hombre es el principio y dueño, pueden suceder o no, y que de él depende que se produzcan o no, al menos aquellas de cuya existencia o no es soberano. Así, de cuantas cosas está en su poder hacerlas o no, él mismo es la causa, y aquello de lo que es la causa depende de él.

Puesto que la virtud y el vicio y las acciones que proceden de ellos son, unas veces, alabados y, otras, censurados (pues se censura y alaba no lo que existe por necesidad, suerte o naturaleza, sino todo aquello de lo que somos nosotros la causa, ya que de aquello de lo cual otro es la causa, es él el que recibe la alabanza y la censura), es evidente que la verdad y el vicio están en relación con las acciones de las cuales el hombre mismo es la causa y principio. Hemos de averiguar, pues, de qué acciones es la causa y el principio. Ahora bien, todos admitimos que cada hombre es la causa de las

---

[44] *Analitica Posteriora* I 4.

acciones voluntarias y conformes a su libre elección, pero no de las involuntarias; y todo lo que hace después de haberlo deliberadamente escogido, está claro que lo que hace voluntariamente. Es evidente, pues, que la virtud y el vicio estarán entre las cosas voluntarias.

7. *Acción voluntaria e involuntaria*

Por consiguiente, hemos de averiguar qué es lo voluntario y lo involuntario, y qué la libre elección, puesto que la virtud y el vicio se definen por ellos. Antes todo, hemos de considerar lo voluntario y lo involuntario [45]. Estas acciones parecen ser una de estas tres cosas: deseo [46], elección y pensamiento; lo voluntario estando en conformidad con una de ellas, mientras que lo involuntario les es opuesto. Pero el deseo se subdivide en tres: volición, impulso y apetito, de suerte que hemos de distinguir estas cosas, y primero considerar la conformidad con el apetito.

Ahora bien, todo lo que es conforme al apetito parece ser voluntario. En efecto, todo lo involuntario parece ser forzoso, y lo forzoso es penoso, al igual que todo

---

[45] Aristóteles nos dice en la *Ética Nicomáquea* (libro III) que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia, y que lo voluntario es aquello cuyo principio está en uno mismo. Aquí, al analizar el concepto de voluntario, procede por eliminación: la acción voluntaria no puede indentificarse ni con la acción de acuerdo con el deseo (cap. 7), ni con la acción de acuerdo con la elección (cap. 8), y, por ello, debe ser con la acción de acuerdo con el pensamiento (cap. 9).

[46] En griego *órexis*, que, junto con el intelecto, es, según Aristóteles, el causante del movimiento (cf. *Acerca del alma* 433a8). Se subdivide en tres especies: *epithymía* «apetito», *thymós* «impulso» y *boúlesis* «volición», según que sea totalmente irracional, capaz de ser dominado por la razón, o deseo razonado, respectivamente.

lo que hacen o sufren los hombres por necesidad, como en verdad dice Eveno[47]:

Todo lo forzoso cosa dolorosa es,

de manera que si una cosa es penosa, es forzosa, y si es forzosa, es penosa. Pero todo lo que es contrario al apetito es penoso (porque el apetito es para lo agradable) y, por ello, forzoso e involuntario. Por tanto, lo que es conforme al apetito es voluntario, pues estas cosas son recíprocamente contrarias.

Además, toda perversidad lo hace a uno más injusto, y la incontinencia parece ser una perversidad. El hombre incontinente es aquel que obra de acuerdo con el apetito y contrariamente a la razón, y manifiesta su incontinencia cuando su conducta está regida por el apetito, de suerte que el incontinente obrará injustamente 1223b
al obrar de acuerdo con su apetito. Luego obrará voluntariamente, y lo que es conforme al apetito es voluntario. (Pues, en verdad, sería extraño que fuera más justo haciéndose incontinente.)

Pues bien, de esta consideración parecería desprenderse que lo conforme al apetito es voluntario, pero lo que sigue indicaría lo contrario. En efecto, todo lo que uno hace voluntariamente lo hace deseándolo, y lo que uno desea lo hace voluntariamente, pero nadie desea lo que cree que es malo. Sin embargo, el incontinente no hace lo que desea, pues la incontinencia consiste en obrar contrariamente a lo que se cree que es lo mejor bajo la influencia del apetito; de donde resultará que la misma persona obrará al mismo tiempo voluntaria e involuntariamente, y esto es imposible. Además, el continente obrará de una manera justa, y más que la incontinencia; pues la continencia es una virtud y la virtud

[47] Pentámetro de Eveno de Paros, que floreció alrededor del 460 antes de C.

hace a los hombres más justos. Un hombre obra con continencia cuando obra contrariamente a su apetito y conforme a su razón, de suerte que si obrar justamente es voluntario como también obrar injustamente (en efecto, estas dos maneras de obrar parecen voluntarias, y si una lo es, debe también serlo la otra), pero obrar contrariamente al apetito es involuntario, entonces la misma persona realizará al mismo tiempo una acción voluntaria e involutariamente.

El mismo argumento puede ser aplicado al impulso. Hay, según parece, una continencia y una incontinencia del impulso como también del apetito, y lo que es contrario al impulso es penoso, y la represión es forzosa, de manera que si lo forzoso es involuntario, lo que es conforme al impulso será del todo voluntario. Incluso Heráclito[48] parece decir, considerando la fuerza del impulso, que la represión del impulso es penosa: «Es difícil, dice, luchar contra el impulso, pues compra ⟨sus deseos⟩ al precio de la vida.» Pero es imposible que la misma persona realice con acto voluntario e involuntario al mismo tiempo y en relación con la misma parte del acto, pues el acto realizado conforme a la volición es más voluntario que el realizado según el apetito y el impulso. Y una prueba de ello está en que hacemos muchas cosas voluntariamente, sin ira y sin apetito.

Nos queda, pues, por examinar si lo deseado se identifica con lo voluntario; pero esto parece imposible. En efecto, nosotros suponemos, y así parece, que la maldad hace a los hombres más injustos, y la incontinencia parece una especie de maldad. Pero de nuestra hipótesis resultará lo contrario, pues nadie desea lo que cree que es malo, y, sin embargo, uno lo desea cuando se hace incontinente. Así pues, si obrar injustamente es

---

[48] Diels, fr. 45. Sobre este filósofo, cf. *supra*, n. 45 a la *Ética Nicomáquea*.

voluntario y voluntario es lo que está de acuerdo con la volición, entonces cuando un hombre se vuelve incontinente no seguirá obrando injustamente, sino que será más justo de lo que era antes de llegar a ser incontinente. Pero esto es imposible. Luego es evidente que ni lo voluntario es una acción de acuerdo con el deseo, ni lo involuntario una acción en contra del deseo.

8. *La elección y la voluntariedad de una acción*

También resulta evidente, a partir de lo que sigue, que tampoco ⟨la acción voluntaria y la involuntaria consisten en un obrar⟩ de acuerdo con la elección. En 1224a
efecto, se ha demostrado que el acto conforme a la volición no es involuntario, sino más bien que todo lo que uno desea es también voluntario (aunque también se ha demostrado que es posible hacer una cosa voluntariamente sin desearla); pero muchas de las cosas que deseamos las hacemos de repente, mientras que nadie elige nada repentinamente.

Pero si, como hemos dicho, es necesario que lo voluntario sea una acción conforme a alguna de estas tres cosas —al deseo, a la elección o al pensamiento— y no lo sea con respecto a ninguna de las dos primeras, nos resta la alternativa de que lo voluntario consista en obrar de acuerdo con alguna clase de pensamiento. Desarrollando un poco más el argumento, pongamos una conclusión a nuestra definición de lo voluntario y lo involuntario. Realmente, hacer algo por coacción o sin coacción parece ser propio de los términos mencionados, ya que decimos que lo forzado es involuntario y que todo lo involuntario es forzado, de suerte que debemos, primero; examinar qué significa el término «coacción» y en qué relación está con lo voluntario e involuntario. Parece, pues, que en el dominio de los actos

realizados, forzado y necesario, violencia y necesidad son opuestos a voluntario y a persuasión. En términos generales hablamos de forzado y de necesidad, incluso, a propósito de objetos inanimados, ya que decimos que una piedra es llevada hacia arriba y el fuego hacia abajo por fuerza y necesidad; pero cuando se mueven de acuerdo con su impulso natural y propio, se dice que se mueven no por la fuerza, mas tampoco voluntariamente, pues esta oposición no tiene nombre; pero, cuando se mueven contrariamente a esta tendencia, decimos que se mueven por fuerza. Igualmente, también, en los seres animados y en los animales: vemos, muchas veces, que obran y sufren por fuerza cuando algo externo los mueve contrariamente a su propio impulso interno. En los seres inanimados el principio es simple, pero en los animados es múltiple, pues el deseo y la razón no siempre están de acuerdo. Por eso, mientras que en el caso de los demás animales lo forzado es simple, como ocurre con los objetos inanimados (pues no tienen una razón y un deseo que se opongan, sino que viven según sus deseos), en el hombre, en cambio, ambos se hallan presentes y a una cierta edad, a la cual atribuimos el poder de obrar (pues nosotros no aplicamos este término al niño ni tampoco al animal, sino sólo al hombre que obra utilizando su razón).

Así pues, todo lo forzado parece ser penoso y nadie que obra por la fuerza obra contento. Por eso, hay una gran disputa acerca del continente y del incontinente. En efecto, cada uno de ellos obra teniendo impulsos contrarios a sí mismo, de manera que el continente por fuerza, dicen, se aparta él mismo de los apetitos agradables (pues sufre el apartarse del deseo que se le resiste), mientras que el incontinente obra con violencia al ir contra la razón. Pero parece afligirse menos, porque el apetito tiende a lo agradable y lo sigue contento, de suerte que el incontinente obra, más bien, voluntariamente y no

por fuerza, porque obra sin pena. Por otra parte, la 1224b persuasión se opone a la fuerza y a la necesidad, y el continente se dirige hacia lo que está persuadido ⟨debe seguir⟩ y procede no por fuerza, sino voluntariamente; pero el apetito guía al hombre sin haber usado la persuasión, porque no participa de la razón. Se ha dicho, pues, que sólo esos hombres parecen obrar por fuerza e involuntariamente, y por qué causa: por una cierta semejanza a una acción forzada, de tal manera que la atribuimos también a los objetos inanimados.

Sin embargo, si se añade aquí el complemento dado ya a la definición, se resuelve el problema. En efecto, cuando un agente exterior mueve una cosa o la obliga a estar quieta en contra de su propio impulso interno, decimos que esto ocurre por fuerza; en caso contrario, no decimos que ocurre por fuerza. Pero, en el hombre continente y en el incontinente, su propio impulso interno los conduce (pues posee ambas tendencias), de suerte que ninguno de ellos obra por fuerza, sino voluntariamente, al menos si se tiene en cuenta lo que se ha dicho; tampoco por necesidad, ya que llamamos necesario al principio externo que reprime o mueve a un hombre contrariamente a su impulso, como si alguien cogiera la mano para golpear a otro, tanto en contra de nuestro deseo como de nuestro apetito; pero, cuando el principio de la acción es interno, no hay violencia. Además, en ambos casos, se hallan presentes el placer y el dolor, pues el continente se aflige ahora al obrar contra su apetito, pero se alegra del placer que tiene en perspectiva, pues se aprovechará luego, si es que no se aprovecha ya por tener buena salud, y el incontinente se alegra al obtener con su incontinencia lo que desea, pero siente una pena anticipada, porque piensa que obra mal. Por eso, decir que ambos obran por fuerza tiene una cierta razón, al obrar uno y otro en cierta manera involuntariamente, ya sea por causa del deseo,

ya por causa de la razón, pues, estando estos dos separados, se rechazan mutuamente. Por eso, los hombres aplican también estas consideraciones a toda el alma, porque ven algo semejante en las partes del alma. Ahora bien, se puede hablar así a propósito de las apartes del alma, pero toda el alma, lo mismo del continente que del incontinente, obra voluntariamente, y ninguno de los dos obra por fuerza, sino solamente algo en ellos, puesto que por naturaleza tenemos ambas partes. En efecto, la razón nos pertenece por naturaleza, pues estará presente en nosotros si el desarrollo se ha permitido y no se ha impedido, y también el apetito, porque nos acompaña y está presente en nosotros, inmediatamente desde el nacimiento. Y esos son prácticamente los dos caracteres por los que definimos lo que es natural: lo que acompaña a todos los seres tan pronto como nacen, o lo que nos llega a suceder si el desarrollo ha sido facilitado con regularidad; por ejemplo, los cabellos blancos, la vejez y otras cosas semejantes. Por lo tanto, cada uno de estos dos ⟨hombres⟩ obra, en algún sentido, en desacuerdo con la naturaleza, pero, hablando absolutamente, conforme a ella, si bien no conforme a la misma. Las dificultades, pues, acerca del continente y del incontinente son las siguientes: ¿obran ambos por fuerza o uno solo de ellos, de manera que obran o bien involuntariamente o bien a la vez por la fuerza y voluntariamente? Y si lo que se hace por la fuerza es involuntariamente, ¿obran voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo? Lo que hemos dicho muestra
1225a con bastante claridad cómo hay que proceder frente a estas dificultades.

Pero hay otra situación en la que se dice que uno obra por fuerza y por necesidad, sin que haya desacuerdo entre la razón y el deseo; cuando hace algo que considera penoso y malo, pero que si no lo hace se ve amenazado por azotes, la prisión o la muerte. Tales actos

decimos que son hechos por necesidad. ¿O bien no se da este caso, sino que todos realizan estos actos voluntariamente? Pues es posible no realizarlos y soportar el sufrimiento. Quizá alguien podría decir todavía que algunos de estos actos han sido realizados por necesidad y otros no. En efecto, aquellas acciones que uno tiene en su poder hacerlas o no hacerlas, y aun aquellas que realiza sin desearlas, las realiza voluntariamente y no por fuerza; en cambio, cuantas no dependen de uno, las realiza en cierto sentido, aunque no absolutamente, por fuerza, porque él no elige la misma cosa que hace, sino el fin por el que la hace, y en esto hay una cierta diferencia[49]. Por ejemplo, si para evitar ser cogidos por alguien que os está tanteando, le dais muerte, sería ridículo que dijeran que lo habéis hecho por fuerza y por necesidad, puesto que es preciso que se dé la circunstancia de que, si uno no actúa, va a sufrir un mal mayor y más penoso. Pues cuando uno realiza un mal a causa de un bien o por librarse de otro mal mayor, es entonces cuando obra por necesidad o por fuerza, o al menos no por naturaleza, y, bien seguro, a pesar suyo, porque estas acciones no dependen de él.

De aquí que muchos[50] consideran como involuntario tanto al amor como a algunos deseos e impulsos naturales, porque son poderosos por encima de la naturaleza; y somos indulgentes con ellos en cuanto que son naturalmente capaces de violentar a la misma naturaleza. Y podría parecer que uno está obrando más por la

---

[49] Aristóteles se pregunta por qué uno obra a pesar suyo. En ciertos casos, no está en nuestro poder no querer el fin, y, entonces, imponiéndose el fin, se imponen también los medios para realizarlo; en otros, se supone que el fin es de tal naturaleza que está en nuestro poder quererlo o no quererlo.

[50] Así, PLATÓN (*Fedro* 238b7-c4): «el apetito que, prevaleciendo irracionalmente sobre ese modo de pensar que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza... ha sido llamado 'amor'» (trad. L. GIL).

fuerza e involuntariamente cuando se trata de evitar un dolor violento, que cuando se trata de un dolor ligero, y, de manera general, más cuando tiene por fin evitar el sufrimiento que cuando sé trata de alegrarse. Pues lo que depende de uno mismo —y todo se reduce a esto— es lo que su naturaleza es capaz de soportar; y lo que no es capaz de soportar y no pertenece tampoco a su propio deseo natural o a su razón, no depende de uno mismo. Es por esto por lo que, en el caso de las personas inspiradas y que profetizan, aun cuando ejerzan un acto de pensamiento, no decimos, sin embargo, que está en su poder decir lo que dicen ni hacer lo que hacen. Y lo mismo ocurre con las acciones realizadas por causa del apetito. En consecuencia, ciertos pensamientos y ciertas pasiones no dependen de nosotros, ni los actos de acuerdo con estos pensamientos y razonamientos, sino que, como dice Filolao[51], ciertas razones son más fuertes que nosotros.

Así pues, si era necesario considerar lo voluntario y lo involuntario también en relación con lo hecho por la fuerza, sea ésta nuestra distinción. (En efecto, se han dado los argumentos que constituyen el mayor obstáculo al acto voluntario y que hacen que uno obre por la fuerza y no voluntariamente.)

9. *Definición de lo voluntario y de lo involuntario*

Una vez concluido este tema y puesto que lo voluntario no ha sido definido ni por el deseo ni por la elec-
1225b ción, nos resta, entonces, definirlo como lo que está de
acuerdo con el pensamiento. Lo voluntario, así pues, parece ser opuesto a lo involuntario. Y obrar con conocimiento de la persona sobre quien se actúa, o del ins-

---

[51] Filósofo pitagórico (480-400 a. C.) contempóraneo de Sócrates.

trumento, o de la causa de la acción (algunas veces, en efecto, o bien uno sabe que es su padre, pero no ⟨hace esto⟩ para matarlo, sino para salvarlo, como las Pelíadas [52], o bien sabe que es una bebida, como un filtro o vino, cuando realmente es cicuta) se opone a la ignorancia de la persona, del instrumento y del acto mismo, y esta ignorancia no es accidental; pero obrar por ignorancia del acto, del instrumento y de la persona, es una acción involuntaria. Luego, lo contrario es voluntario.

Así pues, todo lo que un hombre hace —estando en su poder no hacerlo— sin estar en la ignorancia y por su propio esfuerzo, es necesariamente voluntario, y en esto consiste lo voluntario; pero todo lo que hace en la ignorancia y por causa de ella, lo hace involuntariamente. Pero, puesto que saber y conocer tienen dos sentidos —el uno consiste en poseer, el otro en hacer uso de la ciencia—, aquel que posee la ciencia, pero no hace uso de ella, podría ser, en un sentido, justamente llamado ignorante, pero en otro sentido, no; por ejemplo, si por negligencia no se sirve de ella. Semejantemente, se podría reprender a una persona por no poseer la ciencia, si esto fuera algo fácil o necesario, y si el no poseerla fuera por negligencia, placer o dolor. Hay que añadir, pues, estas precisiones a nuestra definición.

Sea, pues, ésta nuestra manera de definir lo voluntario y lo involuntario.

10. *La elección deliberada*

Hablemos ahora de la elección, empezando por plantear varias dificultades acerca de ella. En efecto, se

[52] Hijas de Pelias, rey de Yolco, que despedazaron a su padre aconsejadas por Medea, la cual les había prometido que, resucitándolo, lo rejuvenecería.

podría dudar a qué género naturalmente pertenece, y en cuál hay que colocarla; asimismo, si lo voluntario y lo elegible son o no lo mismo. Algunas personas, sobre todo, afirman —y al investigador esto podría parecerle correcto— que la elección consiste en una de estas dos cosas: opinión o deseo, pues ambas manifiestamente la acompañan. Ahora bien, es evidente que no es un deseo, pues sería volición, apetito o impulso, ya que nadie desea conseguir una cosa sin haber experimentado uno de estos sentimientos. Pero el impulso y el apetito pertenecen también a los animales, mientras que la elección no. Por otra parte, aun los que poseen estas dos cosas, a menudo eligen sin impulso y apetito, y cuando están bajo la influencia de estas pasiones, no eligen, sino que se contienen. Además, el apetito y el impulso van acompañados siempre de dolor, pero con frecuencia elegimos sin dolor. Ahora bien, tampoco la volición y la elección son lo mismo, porque los hombres desean algunas cosas que saben que son imposibles, como gobernar sobre todo el mundo o ser inmortales, pero nadie elige una cosa sin ignorar que es imposible, ni, en general, una cosa sin saber que, aunque posible, no está en su mano hacerla o no hacerla. Así pues, es evidente que lo elegible es necesariamente algo que depende de nosotros. Mas es también evidente que la elección no es una opinión, ni sencillamente algo que uno piensa, pues lo elegible es algo que está en nuestro poder, pero tenemos muchas opiniones que no dependen de nosotros, por ejemplo, que la diagonal es inconmensurable. Además, la elección no es verdadera o falsa. Ni tampoco es una opinión sobre cosas prácticas que dependen de nosotros ni que hace que pensemos que hemos de llevar o no llevar a cabo algo; más bien este argumento es común a la opinión y a la volición. Nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para este fin; quiero decir, por ejemplo, que nadie

elige estar sano, sino pasear o estar sentado para estar sano; y nadie elige ser feliz, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz; y, en general, el que elige algo siempre deja claro lo que elige y para qué lo elige; esto último es aquello por lo cual se elige algo, lo primero lo que uno elige con vistas a otra cosa. Pero, evidentemente, lo que uno desea es, en especial, el fin, y pensamos que debemos estar sanos y ser felices. También estas consideraciones evidencian que la elección es diferente de la opinión y de la volición; pues desear y opinar se dirigen, sobre todo, al fin, pero no así la elección.

Es, pues, evidente que la elección no es volición, ni una opinión, ni una simple suposición. Pero, ¿en qué difiere de estas cosas? ¿En qué relación está con lo voluntario? La respuesta a estas preguntas dejará claro qué es la elección. Así pues, de las cosas que pueden ser o no ser, unas son de tal naturaleza que es posible deliberar acerca de ellas, mientras que acerca de otras no es posible. En efecto, sobre lo que puede ser o no ser, pero cuya generación no depende de nosotros, sino que lo mismo puede deberse a la naturaleza que a otra causa, nadie intenta deliberar, a no ser por ignorancia; pero en cuanto a las cosas que pueden ser o no ser, es posible deliberar sobre ellas y está en nuestro poder hacerlas o no. Por eso, no deliberamos acerca de los asuntos de la India ni sobre la cuadratura del círculo, puesto que los unos no están en nuestro poder, y lo otro escapa totalmente a la acción. Pero tampoco deliberamos sobre todas las cosas que pueden ser hechas y están en nuestro poder (por lo cual resulta claro que la elección no es una simple opinión), aunque las cosas elegibles y las realizables pertenezcan a las cosas que dependen de nosotros. Por eso podría uno preguntarse por qué los médicos deliberan sobre materias cuya ciencia poseen, pero no los gramáticos. La razón está en que, puesto que el error se produce de dos maneras (erra-

mos, en efecto, bien al razonar, bien en la percepción cuando estamos realizando la acción), en la medicina
1226b es posible equivocarse de las dos maneras, pero en la gramática sólo en la percepción y en la acción; y si uno investigara acerca de ello, iría hasta el infinito. Así pues, puesto que la elección no es ni una opinión ni una volición, ni separadamente ni en conjunto (pues nadie elige de repente, al mismo tiempo que piensa de repente que debe obrar y lo desea), procederá, por consiguiente, de ambas, pues ambas cosas se encuentran en aquel que elige. Pero debemos examinar cómo resulta de ellas. De alguna manera, el mismo nombre lo manifiesta: la elección no es simplemente tomar, sino tomar una cosa con preferencia a otra, y esto no es posible sin examen ni deliberación; por eso, la elección procede de una opinión deliberada.

Ciertamente, nadie delibera sobre el fin (esto está establecido por todos), sino sobre los medios que tienden hacia él: si es esto o aquello lo que tiende al fin, y una vez determinado el medio, cómo se llevará a cabo. Todos deliberamos sobre ello hasta que hemos conducido hacia nosotros el principio del proceso[53]. Si, pues, nadie elige sin estar preparado y sin haber deliberado si la cosa es mala o buena, y si, por otra parte, uno delibera sobre las cosas que, dependiendo de nosotros, pueden existir o no y que constituyen los medios para alcanzar un fin, es evidente que la elección es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance. En efecto, deseamos todo lo que elegimos, pero no elegimos todo lo que deseamos. Llamo, sin embargo, deliberado al

[53] Expresiones semejantes las encontramos en la *Retórica* (1359a38-b1): «Es evidente acerca de qué cosas hay deliberación. Tales son las que pueden depender de nosotros y de las que el principio de que sucedan está en nosotros; se delibera, pues, hasta el punto en que averigüemos si son posibles o imposibles de hacer por nosotros» (trad. A. Tovar).

deseo cuyo principio y causa es la deliberación, y uno desea por haber deliberado. Por tanto, la elección no existe ni en los otros animales ni en el hombre en cualquier edad ni en todas las condiciones, porque no se encuentran en ellos la deliberación ni el juicio ni el fundamento de un acto, pero nada impide a muchos tener una opinión sobre lo que se ha de hacer o no, pero tenerla por un razonamiento no les es posible a todos. En efecto, la parte deliberante del alma es la que considera una cierta causa, pues «esto en vista de lo cual» es una de las causas, porque si «el porqué» es causa, nosotros llamamos generalmente causa a «esto en vista de lo cual» algo existe o llega a ser; por ejemplo, el transporte de cosas es causa del andar, si es por causa de esto por lo que andamos. De ahí que los que no tienen un fin determinado, no tengan inclinación a deliberar. Así, si lo que está en su poder el hacerlo o no, un hombre por sí mismo y no por ignorancia lo hace o no lo hace, lo hace o no lo hace voluntariamente, y si hacemos muchos de estos actos sin haber deliberado o premeditado, se deduce necesariamente que todo lo que ha sido escogido deliberadamente es voluntario, pero no todo lo voluntario es elección deliberada, y que todo lo que está de acuerdo con una elección es voluntario, pero no todo lo voluntario está de acuerdo con una elección. Al mismo tiempo, a partir de estas consideraciones resulta evidente que los legisladores distinguen, con razón, entre las pasiones, las voluntarias, las involuntarias y las premeditadas, pues aun cuando no consiguen una perfecta exactitud, con todo alcanzan, en cierta manera, la verdad. Hablaremos de esto en nuestro estudio sobre la justicia; pero es evidente que la elección no es, simplemente, ni una volición ni una opinión, sino una opinión y un deseo juntos, cuando son conclusión de una deliberación.

Pero, puesto que el que delibera, siempre delibera a causa de algo, y hay siempre un objeto para aquel que delibera, en relación con el cual él indaga lo que es útil, nadie delibera sobre el fin, sino que éste es principio e hipótesis, como las hipótesis en las ciencias teóricas (hemos hablado ya de ello brevemente al comienzo de esta obra y con precisión en los *Analíticos)*; en cambio, la investigación humana, se valga o no de un arte, tiene como objeto los medios que conducen al fin, por ejemplo, cuando se trata de hacer o no la guerra, es sobre esto sobre lo que los hombres deliberan. Pero la cuestión de los medios dependerá, ante todo, de una cuestión anterior, o sea, del fin; por ejemplo, la riqueza o el placer o cualquier otra cosa que acontezca ser el fin. En efecto, el que delibera lo hace, si ha examinado a partir del fin, sobre lo que tiende hacia el fin para conducirlo hacia sí, o sobre lo que él mismo es capaz de hacer con vistas al fin. Pero por naturaleza el fin es siempre bueno y una cosa acerca de la cual los hombres deliberan particularmente; por ejemplo, un médico deliberará sobre si va a dar una determinada medicina, y un general sobre dónde establecerá su campamento; para ellos, bueno es el fin que es absolutamente el mejor. Pero, contrariamente a la naturaleza y por perversión, el fin no es el bien sino el bien aparente. La razón de ello está en que ciertas cosas no pueden ser empleadas para otro fin que el que su naturaleza determina, por ejemplo, la vista; en efecto, no es posible ver lo que no es visible, ni oír lo que no es audible; pero gracias a la ciencia es posible hacer una cosa que no es objeto de esa ciencia. Así la misma ciencia no trata, de la misma manera, la salud y la enfermedad, sino a una de acuerdo con la naturaleza, y a la otra en contra de la naturaleza. De la misma manera, la volición, por naturaleza, lleva al bien, y también, pero contra naturaleza, al mal; por naturaleza se desea el bien,

y en contra de la naturaleza y por perversión, se desea el mal.

Pero, además, la corrupción y perversión de cada ser no ⟨se mueve⟩ al azar en una dirección cualquiera, sino en dirección a los estados contrarios o intermedios. En efecto, no es posible salirse de éstos, puesto que incluso el error no lleva a una cosa cualquiera al azar, sino a los contrarios donde hay contrarios, y a aquellos contrarios que lo son según la ciencia. Es, pues, necesario que el error y la elección vayan del término medio hacia los contrarios (los contrarios del término medio son el exceso y el defecto). Las causas son el placer y el dolor, porque las cosas están hechas de tal manera que lo agradable parece bueno al alma, y lo más agradable, mejor, mientras que lo penoso parece malo, y lo más penoso, peor. De manera que también por estas causas resulta evidente que la virtud y el vicio están en relación con los placeres y dolores; pues la virtud y 1227b
el vicio están vinculados con los objetos elegibles, y la elección se refiere al bien, al mal y a sus apariencias, y el placer y el dolor son cosas que por naturaleza son de esta clase.

Así pues, ya que la virtud ética es por sí misma un término medio y está enteramente relacionada con los placeres y dolores, y que el vicio consiste en un exceso y un defecto, y está relacionado con las mismas cosas que la virtud, la virtud ética será necesariamente un modo de ser que tiende a elegir el término medio a nosotros en todas aquellas cosas agradables y dolorosas [54], de acuerdo con las cuales se dice que alguien tiene tal o cual carácter, según que experimente alegría

---

[54] Concretando más, nos dira ARISTÓTELES, en la *Ética Nicomáquea* (1106b36), que la virtud es un hábito selectivo consistente en un término medio relativo a nosotros determinado por la razón y por la cual decidiría el hombre prudente.

o dolor (pues a nadie se le dice que tiene tal carácter por gustarle lo dulce o lo amargo).

11. *Virtud, elección y rectitud del fin*

Hechas estas distinciones, digamos si la virtud hace infalible la elección y recto el fin, de suerte que se elija en función de lo que se haya de elegir, o, como les parece a algunos, ⟨preserva⟩ la razón. Pero esto es obra de la continencia, ya que ésta no corrompe la razón; pero la virtud y la continencia son diferentes [55]. Sin embargo, hemos de hablar de esto más adelante [56], ya que todos los que defienden que la virtud hace recta la razón lo hacen por este motivo, es decir, porque la continencia es de esta naturaleza y porque la continencia es una de las cosas que alabamos.

Después de haber suscitado estas dificultades, digamos que es posible tener un blanco recto, pero equivocarse en los medios para alcanzar este blanco; y es posible que el blanco sea erróneo, pero que los medios que conducen a él sean rectos, y, en fin, que ambos sean erróneos. Ahora bien, ¿la virtud produce el fin o los medios que conducen a él? Nosotros establecemos que produce el fin, puesto que no se trata ni de un silogismo ni de un razonamiento, sino que, de hecho, debe ser tomado como un principio. En efecto, el médico no examina si uno debe estar sano o no, sino si debe pasearse o no; ni el maestro de gimnasia, si uno debe estar en buenas condiciones o no, sino si debe luchar o no. Asimismo, ningún otro arte delibera sobre el fin, pues lo

---

[55] Aristóteles, apoyándose en el intelectualismo socrático, opone la virtud a la continencia: aquélla es una disposición que hace impecable la intención y recto el fin; ésta, la fuerza que permite dominar los movimientos pasionales más vehementes.

[56] En la *Ética Nicomáquea* (VII 1150b29-1151a28).

mismo que en las ciencias teoréticas las hipótesis son los principios, en las productivas el fin es el principio y la hipótesis. Puesto que es necesario que tal cuerpo sea sano, si hay que conseguir esto, se deben cumplir tales y tales condiciones; de la misma manera ocurre en geometría: si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, se seguirán necesariamente tales consecuencias.

El fin es, pues, el principio del pensamiento, pero la conclusión del pensamiento es el principio de la acción. Ahora bien, si la razón o la virtud son la causa de toda rectitud, si no es la razón, entonces el fin, aunque no los medios que conducen al fin, será recto gracias a la virtud. Pero el fin es el objeto de la acción, pues toda elección es de alguna cosa y por causa de alguna cosa. Ahora bien, aquello por lo cual se obra es el término medio, del que la virtud es la causa por un acto de elección, aunque no se elige el fin, sino los medios adoptados a causa del fin. Así pues, alcanzar lo que debe hacerse a causa del fin pertenece a otra facultad [57], aunque la virtud es la causa de que sea recto el fin de la elección. Por esto juzgamos del carácter de un hombre por su elección, es decir, no por lo que hace, sino por qué causa lo hace. Asimismo, el vicio hace que **1228a** la elección sea por causa de las razones contrarias. Así pues, si un hombre, estando en su mano hacer buenas acciones y abstenerse de las vergonzosas, hace lo contrario, es evidente que este hombre no es virtuoso: de ahí se sigue necesariamente que tanto la virtud como el vicio son voluntarios, pues no hay ninguna necesidad de hacer acciones malas. Por esto, el vicio es censurable y la virtud elogiable, pues las acciones vergonzosas y malas, si son involuntarias, no se censuran, y las bue-

[57] A la prudencia y a la virtud moral, porque ésta hace recto el fin propuesto y aquélla, los medios que a él conducen.

nas, sólo se alaban si son voluntarias. Además, alabamos y censuramos a todos los hombres considerando su intención más que sus obras [58] (aunque la actividad sea preferible a la virtud), porque se pueden hacer acciones malas por fuerza, pero nadie se ve forzado a elegirlas. Y puesto que no es fácil ver la cualidad de la elección, nos vemos obligados a juzgar su carácter por las obras; por eso, la actividad es preferible, pero la elección es más laudable. Esto se deduce de los puntos establecidos y, además, está de acuerdo con los hechos observados.

---

[58] La libre elección, más que las obras, es lo que permite juzgar sobre el carácter de una persona.

LIBRO III

Examen de las virtudes éticas

1. *La valentía*

Se ha dicho, en líneas generales, que hay términos medios en las virtudes y que son selectivas, y que sus contrarios son vicios y en qué consisten. Tomándolas ahora individualmente, vamos a discutirlas sucesivamente, empezando por hablar de la valentía.

Casi todo el mundo parece estar de acuerdo en reconocer que el hombre valiente está en relación con el temor y que la valentía es una de las virtudes. Hemos distinguido antes, en nuestro cuadro, la audacia y el temor como contrarios, pues se oponen en cierta manera recíprocamente. Es evidente, pues, que los que son nombrados según sus modos de ser, serán, igualmente, opuestos unos a otros; por ejemplo, el cobarde (se llama así por temer más de lo necesario y confiar menos de lo que se debe) y el temerario (éste es el que teme menos de lo que debe y confía más de lo que debe; y esto es por paronimia [59], ya que el «temerario» se llama así por derivación de «temeridad»).

---

[59] De esta figura nos da el propio autor la definición en las *Categorías* (1 a 12-15): «Se llaman parónimas todas las cosas que reciben

Puesto que la valentía es el modo de ser mejor en relación con el temor y con la osadía, y que no se ha de ser ni como los temerarios (que son insuficientes de un
1228b lado y, del otro, excesivos), ni como los cobardes (pues hacen lo mismo, pero no respecto de las mismas cosas, sino en sentido contrario, puesto que les falta confianza y les sobra temor), es evidente que el modo de ser intermedio entre la temeridad y la cobardía es la valentía, y ésta es la mejor.

Parece que, de ordinario, el valiente carece de miedo, mientras que el cobarde es medroso; éste teme tanto las muchas como las pocas cosas, lo mismo las grandes que las pequeñas, y tan violenta como rápidamente; el otro, al contrario, no teme nada o moderadamente, y apenas y raramente, y sólo las grandes cosas; soporta cosas muy temibles, mientras que el otro ni siquiera lo que es ligeramente temible. ¿Qué soporta, pues, el valiente? En primer lugar, ¿las cosas que son temibles para él mismo o las que son temibles para otro? Si son las cosas temibles para otro, no se podría decir que es algo magnífico; pero si son las cosas temibles para sí mismo, tendrá grandes y numerosos peligros por temer. Lo temible produce el miedo en aquel para quien es temible, es decir, si es muy temible, el temor será fuerte, si es moderadamente temible, el temor será débil, de donde se deduce que el hombre valiente experimentará grandes y muchos temores. Pero parecía, por el contrario, que el valor hacía a uno intrépido, lo cual consiste en no temer nada o temer poco, débilmente y apenas.

Mas, quizá, la palabra «temible» tenga dos sentidos, como los términos «agradable» y «bueno». Ciertas cosas, en efecto, son agradables y buenas absolutamente,

---

su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión, v. gr.: el gramático a partir de la gramática, y el valiente a partir de la valentía» (trad. M. CANDEL).

mientras que otras lo son para una persona determinada, y no absolutamente, antes, al contrario, esto es, malas y desagradables; por ejemplo, lo que es útil a los malos, y lo que es agradable a los niños, en cuanto niños. Asimismo, de las cosas temibles, unas lo son en absoluto y otras, para una persona en particular; así, de lo que el cobarde teme en cuanto cobarde, una parte no es temible para nadie, otra débilmente; pero las cosas que son temibles para la mayoría y cuantas son temibles a la naturaleza humana, decimos que son absolutamente temibles. Pero el hombre valeroso carece de miedo respecto de ellas, y soporta cosas temibles de esta clase, cosas que son temibles para él en un sentido, pero en otro no lo son: temibles para él en cuanto hombre, pero no en cuanto valiente, o sólo ligeramente o no del todo. Sin embargo, estas cosas son temibles, puesto que lo son para la mayoría de los hombres. Por esto se alaba este modo de ser, ya que se parece al fuerte y al sano. En efecto, éstos son así no porque ningún trabajo, en un caso, ni ningún exceso, en el otro, los consuma, sino porque son absolutamente insensibles o ligeramente sensibles a las cosas que afectan a la mayoría de los hombres. Así pues, mientras que los enfermizos, los débiles y los cobardes sufren de alguna manera afecciones comunes, sólo que de forma más rápida y más intensamente que el resto de los hombres, los sanos, fuertes y valerosos, en cambio, aunque se vean afectados por los mayores sufrimientos, los padecen más calmosamente y con menor intensidad que la mayoría de los hombres, y, además, lo que afecta a la masa no les alcanza del todo o sólo débilmente.

Pero queda la dificultad de saber si nada es temible
para el valiente y si es incapaz de temer. ¿O nada im- 1229a
pide este modo de ser? En efecto, el valor acompaña a la razón, y la razón manda escoger lo bueno. Por esto, el que no soporta las cosas temibles por este motivo, o

bien está fuera de sí o es temerario; pero solamente carece de miedo y es valeroso el que obra por causa de lo bueno. El cobarde, pues, teme incluso lo que no debe, y el temerario es osado aun en las cosas que no debe. El valiente tiene, en ambos casos, la actitud que debe, y en este aspecto ocupa un lugar intermedio, porque confía y teme cuando la razón se lo dicta. Por otra parte, la razón no le manda soportar cosas muy difíciles y destructivas, a no ser que sean bellas y buenas. Así pues, el temerario, aun cuando ⟨la razón⟩ no lo mande, confía frente a los peligros, pero el cobarde no, incluso si ⟨la razón⟩ se lo manda; sólo el valiente está confiado, si lo manda ⟨la razón⟩.

Hay cinco clases de valor, llamadas así por semejanza, pues soportan los mismos peligros, pero no por las mismas razones. Una de éstas es el valor cívico, que se debe al sentimiento de vergüenza. La segunda es el valor militar: éste se debe a la experiencia y al hecho de conocer, no, como dijo Sócrates[60], lo peligroso, sino los recursos que tendrá en el peligro. La tercera es el valor debido a la inexperiencia y a la ignorancia, que hace que los locos soporten lo que les sobreviene y que los niños cojan serpientes en sus manos. Otra clase de valor es debida a la esperanza: la cual hace que los afortunados soporten, muchas veces, los peligros, y también los ebrios, pues el vino los hace esperanzados. Otra clase es debida a una pasión irracional, como el amor y el arrebato. Pues el que ama es más audaz que cobarde y soporta muchos peligros, como el que mató al tirano de Metaponte y como el héroe cuyas hazañas en Creta cuenta la mitología. Igualmente ocurre con la ira y y el arrebato, pues ésta saca de quicio. Por eso, los jabalíes parecen valerosos, no siéndolo, ya que ellos son tales cuando están fuera de sí, pero si no, son imprevisi-

[60] En el *Protágoras* (360d).

bles como los temerarios. Sin embargo, el valor del arrebato es el más natural, pues el arrebato es invencible, y, por esto, los jóvenes son los mejores luchadores. En cambio, el valor cívico se debe a la ley. Con todo, ninguno de ellos es verdadero valor, aun cuando todos son útiles para las exhortaciones en los peligros.

Hasta aquí hemos hablado, en términos generales, de las cosas temibles, pero será mejor hacer nuevas distinciones. Pues bien, globalmente, las cosas llamadas temibles son las que causan temor, y éstas son las que parecen producir un sufrimiento destructivo. En efecto, las personas que esperan alguna otra clase de dolor, experimentarán, quizá, un dolor y un sentimiento diferentes, pero no será temor; por ejemplo, un hombre que piense que sufrirá la pena que sufren los celosos, los envidiosos o los que son víctima de la vergüenza. Pero el temor solamente surge frente a los dolores que nos parecen capaces por naturaleza de destruir la vida. Por eso, ciertos hombres muy blandos son en algunos casos valientes, y otros, firmes y sufridos, son cobardes. Y, 1229b ciertamente, también es propio del valor, según se cree, comportarse de una cierta manera ante la muerte y el dolor que la acompaña; pues si un hombre es capaz de soportar racionalmente el calor y el frío, y otros padecimientos de este tipo que no son peligrosos, pero frente a la muerte se muestra blando y lleno de miedo, no por ningún otro sentimiento, sino por la misma destrucción, mientras que otro es débil frente a estos padecimientos, pero impasible ante la muerte, se tendrá al primero por cobarde, y al último, por valiente. Porque hablamos de peligro solamente en el caso de los acontecimientos temibles que nos acercan a lo que causa una destrucción de este tipo, y el peligro aparece cuando se ve cerca la muerte.

Las cosas temibles, pues, respecto de las cuales decimos que un hombre es valiente son, hemos dicho ya,

las que se manifiestan capaces de causar un dolor destructivo, suponiendo que éste aparezca cerca y no lejos, y sea o parezca ser de una magnitud proporcionada al ser humano. Porque hay cosas que, necesariamente, tienen que parecer temibles a todo hombre y trastornarlo, ya que nada impide que, así como el calor, el frío y algunas otras fuerzas estén por encima de nosotros y de las disposiciones del cuerpo humano, así también lo estén algunos sufrimientos del alma.

Así pues, los cobardes y los temerarios son engañados por sus modos de ser: el cobarde, porque cree temible lo que no lo es y muy temible lo que lo es poco; el temerario, por el contrario, porque lo temible parece inspirarle confianza, y lo muy temible le parece poco. En cambio, al valiente las cosas le aparecen en su entera verdad. Por eso, no es valiente el hombre que soporta las cosas temibles por ignorancia (por ejemplo, si alguien quiere soportar los rayos, por ignorancia), ni tampoco aquel que, conociendo la magnitud del peligro, lo hace por arrebato (como los celtas [61], que, después de haber tomado las armas, avanzan contra las olas); y, en general, el valor de los bárbaros va acompañado de arrebato.

A veces se soportan también los peligros a causa de otros placeres, ya que la ira procura un cierto placer al ir unida a la esperanza de la venganza. Sin embargo, si, a causa de este placer o de otro, alguien soporta la muerte, o para huir de dolores mayores, nadie justamente le dirá valiente. Pues si el morir fuera agradable, a menudo por incontinencia morirían los desenfrenados, como ocurre ahora cuando, aunque la muerte en sí misma no sea agradable, lo son las cosas que la cau-

---

[61] Citados, por vez primera, por JENOFONTE (*Helénicas* VII 20) como formando parte del ejército de Dionisio de Siracusa, aliado de Esparta en su lucha contra Atenas y Corinto, en el año 368 a. C.

san, y muchos hombres por incontinencia se precipitan a sabiendas hacia ella; ninguno de ellos, sin embargo, sería considerado valiente, incluso si estaba perfectamente dispuesto a morir. Y ninguno de los que huyen del sufrimiento, como muchos lo hacen, es valiente; como dice Agatón[62]:

De entre los mortales, los pusilánimes, vencidos por el 1230a
[sufrimiento,
desean la muerte.

Así, también, los poetas en sus fábulas cuentan que Quirón[63] a pesar de ser inmortal, imploró morir a causa del dolor de sus heridas.

Se puede decir casi lo mismo de todos cuantos por experiencia soportan los peligros; es, sin duda, de esta manera como lo hacen la mayoría de los soldados. Pues sucede lo contrario de lo que pensaba Sócrates, cuando afirmaba que el valor era una ciencia. Ya que no es por conocer los peligros por lo que son osados los marinos que saben cómo mantenerse a flote, sino porque conocen los recursos de que disponen en los peligros; tampoco el valor consiste en combatir con una audacia extraordinaria, pues entonces la fuerza y la riqueza constituirían el valor, como dice Teognis:

porque todo hombre queda domado por la pobreza[64].

Manifiestamente, con todo, algunos, a pesar de ser cobardes, hacen frente a la situación por experiencia, y esto porque creen que no hay peligro, ya que conocen

---

[62] NAUCK, fr. 7. Agatón, poeta trágico ateniense, aparece también citado por Platón en el *Banquete*.

[63] Centauro sabio de Tesalia, preceptor de Aquiles, según el mito. Herido, accidentalmente, por una saeta envenenada de Heracles, transfirió su inmortalidad a Prometeo.

[64] TEOGNIS, 177.

los auxilios. Una prueba de ello es que, cuando creen que no tienen auxilio, sino que el peligro es ya inminente, no resisten. Pero, entre todos estos motivos, los hombres que por vergüenza resisten parecen sobre todo valientes, como nos dice Homero de Héctor, que hizo frente al peligro ante Aquiles:

y la vergüenza se apoderó de Héctor

y

Polidamante será el primero en abrumarme de injurias[65].

y éste es el valor cívico. Sin embargo, el verdadero valor no es éste ni ninguno de los otros, aunque se parezca a ellos, como el valor de los animales salvajes, que por impulso se precipitan hacia los golpes. En efecto, uno debe hacer frente al peligro, no por temor a ser despreciado, no por causa de la ira, ni por pensar que no va a morir, ni por poseer los medios de protegerse, ya que no creerá, al menos en estos casos, que haya algo que temer. Pero, puesto que toda virtud implica una elección (hemos dicho ya antes qué entendemos por esto: la virtud hace que se elija todo con vistas a algo, que es el fin, y esto es lo bueno), es evidente que, siendo el valor una virtud, hará que el hombre soporte las cosas temibles por algún fin, de tal manera que no es por ignorancia (ya que, más bien, hace juzgar rectamente), ni por placer, sino porque es bueno, pues en el caso de que no sea bueno sino insensato, no lo soportará, porque sería vergonzoso.

Hemos hablado, sin duda, suficientemente en nuestro presente tratado de aquello respecto de lo cual el valor es un término medio, de los extremos entre los

---

[65] El primer verso no se encuentra en nuestras ediciones de HOMERO y el segundo es de la *Ilíada* (XXII 100).

que se halla, de sus causas, y de qué poder tienen las cosas temibles.

2. *La moderación y la intemperancia*

Ahora hay que intentar definir la moderación y la intemperancia. El término «intemperante» tiene varios significados: en un sentido hace referencia a aquel que no ha sido refrenado o curado, como «indiviso» significa lo que no ha sido dividido, y, en un caso puede serlo, pero, en otro no, pues indiviso significa tanto lo que 1230b
no puede ser dividido como lo que puede serlo, pero no lo ha sido aún. De manera semejante ocurre con intemperante: pues lo es no sólo el que por naturaleza es incapaz de ser refrenado, sino también el que, siendo naturalmente susceptible de serlo, no ha sido todavía refrenado en cuanto a los errores respecto de los cuales el moderado obra con rectitud, tal como ocurre con los niños: se les llama intemperantes en este sentido; en cambio, son intemperantes, en otro sentido, los difíciles de curar o del todo incurables por medio de la corrección.

Aunque la palabra «intemperancia» tiene varios significados, es evidente que está en relación con determinados placeres y dolores, y que, por el hecho de estar dispuestas las personas de tal o cual manera respecto de ellos, difieren entre sí y de los demás caracteres viciosos. Anteriormente hemos mostrado ya, de manera esquemática, cómo aplicamos análogamente el término «intemperancia». Pues a los que, por causa de su insensibilidad, se muestran firmes ante estos placeres se les llama insensibles u otros nombres semejantes. Sin embargo, esta disposición no es del todo conocida y extendida, ya que todos yerran, más bien, en el otro sentido, y es innato en todos dejarse vencer por tales placeres y ser sensibles a ellos. Son, especialmente, de esta clase

de tipos rústicos que nos presentan los autores de comedias, que no se acercan a los placeres, ni siquiera a los moderados y necesarios.

Puesto que el moderado se manifiesta en relación con los placeres, es necesario que también esté relacionado con ciertos apetitos, que es preciso identificar. El hombre moderado, en efecto, es moderado no acerca de todos los apetitos, ni de todas las cosas agradables, sino, al parecer, en lo que respecta a los objetos de dos de los sentidos, el gusto y el tacto, y, a decir verdad, sólo de los del tacto. Pues el hombre moderado no está vinculado al placer de las cosas bellas mediante la vista —salvo en el apetito sexual—, ni al dolor causado por las cosas vergonzosas, su moderación está en relación con el placer o el dolor de los sonidos armoniosos o discordantes transmitidos por medio del oído, ni tampoco con el placer o el dolor del olfato que proceden de los olores buenos o malos. Nadie, en efecto, es tratado como intemperante por experimentar o no estas sensaciones. Por ejemplo, si alguien, contemplando una estatua, un caballo o un hombre bello, u oyendo cantar, no desea ni comer, ni beber, ni entregarse a los placeres del amor, sino que solamente desea contemplar las cosas bellas u oír a los que cantan, no podría ser considerado intemperante, como tampoco los seducidos por las sirenas. La moderación y la intemperancia se refieren a estas dos clases de objetos sensibles, respecto de las cuales sólo los animales son también sensibles y experimentan placer y dolor, es decir, las de los objetos del gusto y del tacto.
1231a En cuanto a los placeres que proceden de las otras sensaciones, están, evidentemente, constituidos de tal forma, que son todos insensibles por igual a ellos, por ejemplo, a un sonido armonioso o a la belleza. Los animales, en efecto, con toda evidencia, no se ven afectados de una manera digna de mención por la simple visión de objetos bellos o por audición de sonidos armoniosos, a me-

nos que sobrevenga algo extraordinario. Tampoco son sensibles a los olores buenos o malos, aun cuando todos sus sentidos sean más agudos. Ellos gozan, es verdad, con ciertos olores, pero accidentalmente y no por sí mismos; entiendo «por sí mismos» los olores con los que gozamos sin esperarlos o recordarlos, por ejemplo, los placeres causados por los olores de las cosas de comer y beber (pues gozamos de estos olores gracias a otro placer, el de comer y beber); los olores agradables por sí mismos son, por ejemplo, los de las flores. Por eso, Estratónico[66] decía atinadamente que unas cosas huelen bien y otras son agradables. Pues no todos los placeres del gusto excitan a los animales, y éstos son los que perciben no con la punta de la lengua, sino con el gaznate, y la sensación experimentada se parece más al tacto que al gusto. Es por esta razón por la que los glotones no piden tener lengua grande, sino una garganta de grulla, como hacía Filóxeno[67], hijo de Erixis. Así pues, para decirlo simplemente, hay que afirmar que la intemperancia se refiere a los objetos del tacto, e, igualmente, el intemperante está en relación con los placeres de esta clase. En efecto, la embriaguez, la gula, la lascivia, la glotonería y todos los otros vicios semejantes tienen que ver con las sensaciones ya mencionadas y son partes en que se divide la intemperancia. Pero nadie es llamado intemperante si se excede en los placeres de la vista, del oído o del olfato, pues sin reproche censuramos esta faltas y, globalmente, todas las que no se incluyen en la expresión «dueño de sí», pues el que no es dueño de sí no es ni intemperante ni moderado.

Así pues, insensible, o como haya que llamarlo, es aquella persona que es deficiente en todos aquellos pla-

---

[66] Músico contemporáneo (460-310 a. C.).

[67] Personaje de la comedia antigua y conocido, por tanto, de los lectores.

ceres que prácticamente todos deben compartir y disfrutar, e intemperante el que se excede en ellos. Pues todos gozan, naturalmente, de estas cosas y las desean, y no son llamados intemperantes ni lo son, porque no experimentan más alegría que la debida cuando las consiguen, ni más dolor que el que deben, si no las consiguen; pero no son insensibles, porque no les faltan alegría o dolor, sino que, más bien, se exceden en ello.

Ahora bien, puesto que hay un exceso y un defecto en estas materias, es evidente que hay también un término medio, y este modo de ser es el mejor y contrario a los otros dos. Por esto, si la moderación es el mejor modo de ser respecto de las cosas relacionadas con el intemperante, la moderación será el término medio en relación con la categoría de objetos sensibles agradables ya mencionados, siendo un término medio entre la intemperancia y la insensibilidad; el exceso será la intemperancia, y el defecto, o bien carecerá de nombre o vendrá designado por los términos ya mencionados.

En nuestros razonamientos posteriores tendremos que definir con más exactitud la clase de placeres a que se hace referencia a propósito del dominio o no de sí mismo.

3. *La mansedumbre y la altivez*

De la misma manera, hemos de averiguar la naturaleza de la mansedumbre y de la altivez. Vemos, en efecto, que el término «manso» está en relación con el dolor que nace del impulso, a causa de una cierta disposición con respecto a este dolor.

Hemos presentado esto de una manera esquemática y hemos opuesto el colérico, difícil y salvaje, al servil e insensato (pues todos estos calificativos pertenecen a

la misma disposición); estos nombres designan, poco más o menos, en especial, a los que no se irritan cuando se debe, sino que se someten fácilmente a los ultrajes y se humillan ante el menosprecio; pues, con respecto a sufrir esta pena que llamanos ira, la lentitud se opone ⟨ aquí ⟩ a la rapidez, la dulzura a la violencia, y la corta duración a la prolongada. Y puesto que aquí, como en otras partes, según hemos dicho, hay un exceso y un defecto (pues el hombre altivo es el que experimenta este sentimiento más rapida y más vivamente y por más largo tiempo y cuando no debe y frente a los que no debe y con frecuencia, mientras que el servil hace lo contrario), es evidente que hay un carácter intermedio en esta desigualdad. Así pues, dado que ambos modos de ser son erróneos, es manifiesto que el intermedio es bueno, porque no se precipita ni se retrasa, ni se irrita con quienes no debe hacerlo, ni deja de hacerlo con los que debe. De manera que, puesto que la mansedumbre es el mejor modo de ser respecto de estos sentimientos, la mansedumbre será también un término medio, y el hombre manso tendrá el medio entre el altivo y el servil.

4. *La liberalidad*

También son términos medios la magnanimidad, la magnificencia y la liberalidad. La liberalidad se refiere a la adquisición y a la pérdida de riquezas. Aquel que en toda adquisición se alegra más de lo debido o que se aflige más de lo que se debe en toda pérdida es avaro, y aquel que las dos situaciones ⟨ le afectan ⟩ menos de lo debido es pródigo, mientras que el que las experimenta ambas como se debe es liberal (aquí y en los demás casos, por «como es debido» entiendo «según la recta razón). Pero, puesto que los dos primeros modos

de ser se manifiestan en el exceso y en el defecto, y que donde hay extremos hay también un término medio, y este término medio es lo mejor, y que lo mejor es único para cada especie de acto, es necesario que la liberalidad sea un término medio entre la prodigalidad y la avaricia en la adquisicón y pérdida de riquezas. Pero hablamos de riquezas y de crematística en dos sentidos: pues existe, primero, el uso propio de la propiedad, por ejemplo, el uso de un calzado o de un vestido; luego, el uso accidental, no ciertamente a la manera en que alguien se podría servir del calzado como de un peso, sino como de un objeto para vender o alquilar, pues de esta manera se sirve uno de un zapato. El codicioso es el que se apasiona por el dinero, que entra entonces en la categoría de la posesión, en vez de su uso accidental. Pero el avaro puede ser también pródigo en la manera accidental de enriquecerse, pues busca el incremento de su riqueza en el modo natural de adquirirla. El pródigo carece de lo necesario, el liberal de lo superfluo. Sus especies difieren por exceso o por defecto en los dominios parciales; por ejemplo, son avaros el tacaño, el ruín y el codicioso: el tacaño, en no deshacerse de su dinero; el codicioso, en aceptar cualquier cosa; el ruín, en excitarse violentamente por pequeñas cantidades. Además, el que comete una injusticia por avaricia es tramposo y despojador. Análogamente, el término «pródigo» incluye al derrochador, que gasta sin merma, y al irreflexivo, que no soporta la molestia de calcular.

5. *La magnanimidad*

En cuanto a la magnanimidad, hemos de definir sus características partiendo de los rasgos concedidos a los magnánimos. En efecto, igual que en el caso de otras

cosas que, debido a su proximidad y semejanza hasta un cierto punto, escapan a la atención cuando lo sobrepasan, así también ocurre con la magnanimidad. Por eso, los caracteres contrarios reinvindican, a veces, la correspondiente cualidad; por ejemplo, el pródigo la del liberal, el arrogante la del noble, el temerario la del valiente; pues se interesan por las mismas cosas y, hasta un cierto punto, son limítrofes. Así, el valiente soporta los peligros y también el temerario, pero de manera diferente, y esta diferencia es muy grande. Designamos, pues, al magnánimo, según el sentido de la palabra, por una cierta grandeza y poder del alma. De suerte que parece asemejarse al hombre grave y magnífico, ya que la magnanimidad acompaña, evidentemente, a todas las virtudes; y juzgar correctamente los bienes grandes o pequeños es digno de elogio. Y parecen grandes aquellos bienes que persigue el poseedor del mejor modo de ser con respecto a tales placeres. Pero la magnanimidad es el mejor modo de ser, y cada virtud juzga restamente el más y el menos en su dominio, precisamente como lo mandarían el sabio y la virtud, de manera que todas las virtudes acompañan a la magnanimidad o bien ella las acompaña a todas.

Otro rasgo, además, del magnánimo es que parece ser desdeñoso. En efecto, toda virtud hace a los hombres desdeñosos frente a las grandezas contrarias a la razón; por ejemplo, el valeroso, frente a los peligros (pues piensa que considerar peligrosa una cosa grande es vergonzoso, y que la cantidad no siempre es temible); el moderado, frente a los placeres grandes y numerosos: el liberal, frente a las riquezas. Pero ésta parece ser la característica del magnánimo, interesarse vivamente por pocas cosas, y éstas, de importancia y no porque a otro le parezcan tales; y se preocupará más de la opinión de un hombre bueno, que de la opinión de la mul-

titud, como Antifonte[68], después de su condena, le dijo a Agatón que alababa su defensa. Y ser desdeñoso es el sentimietno particularmente propio del magnánimo. Por otra parte, en cuanto al honor, la vida y la riqueza, bienes que los hombres parecen buscar, no se inquietará por ellos, salvo por el honor; le afligiría el ser deshonrado y el ser gobernado por una persona indigna, y su mayor alegría es alcanzar el honor.

Pero, según esto, podría parecer que se contradice. En efecto, buscar ante todo el honor y despreciar a la multitud y la opinión, son cosas que no concuerdan. Sin embargo, al hablar así, hemos de distinguir. Pues el honor es pequeño o grande de dos maneras: difiere según que sea otorgado por una multitud cualquiera o por los que merecen consideración, y, además, ⟨difiere⟩ por el motivo, ya que un honor es grande no sólo por el número de los otorgantes y por su cualidad, sino también por el hecho de ser honorable; en realidad, el poder y todos los otros bienes honorables y dignos de esfuerzo son los que son verdaderamente grandes, de suerte que no hay virtud sin grandeza; por esto, se reconoce que cada virtud hace magnánimo en el dominio correspondiente, según hemos dicho[69]. Sin embargo, al lado de las otras virtudes, hay una magnanimidad especial que hace que deba llamarse magnánimo, en sentido propio, a su poseedor. Y puesto que hay ciertos bienes que son honorables y otros no, según la distinción establecida antes, y de estos bienes, unos son verdaderamente

[68] El más antiguo de los oradores citados en el canon ático. Por haber colaborado en la revolución de los Cuatrocientos fue condenado a muerte. Este discurso a que se refiere Aristóteles fue pronunciado en el año 411 a. C. (Cf. Tucídides, VIII 68.)

[69] Distingue, pues, Aristóteles un honor grande y un honor pequeño. Es grande el honor, cuando es tributado por hombres de bien y por causa de la virtud; es pequeño, cuando procede de hombres cualesquiera y por motivos baladíes.

grandes y otros no, y ciertos hombres son dignos y se estiman dignos de ellos, es entre éstos donde hay que buscar al magnánimo. Pero es necesario hacer una cuádruple distinción. En efecto, hay quien es digno de grandes cosas y se considera digno de ellas; hay también cosas pequeñas y quien es digno de ellas y se considera a sí mismo digno de ellas, y están, en fin, los casos contrarios para cada una de estas situaciones. Tal sería el caso de aquel que, siendo digno de cosas pequeñas, se juzgara digno de grandes bienes honorables, y de aquel que, siendo digno de grandes cosas, se juzgara digno de pequeñas. Ahora bien, el hombre digno de cosas pequeñas y que se juzga digno de grandes es reprochable, pues es insensato, y no está bien pretender conseguir lo que está más allá de sus méritos; pero es también reprochable la persona que, siendo digna de que tales bienes le pertenezcan, se juzga indigna. Resta, enton- 1233a
ces, lo contrario de estos dos casos: la persona que, siendo digna de grandes cosas, se juzga digna de ellas y es tal que se juzga a sí misma digna; ésta es digna de elogios y es un término medio entre las otras dos. Así pues, en lo que respecta a la elección y uso del honor y de los otros bienes honorables, la magnanimidad es la mejor disposición, y no está en relación con lo útil; y atribuimos también esto al magnánimo; y puesto que el modo de ser intermedio es, asimismo, el más laudable, es evidente que la magnanimidad es también un término medio.

De entre los contrarios, como lo hemos descrito en nuestro esquema, la vanidad es el modo de ser que hace que uno se juzgue digno de grandes bienes no siéndolo. En efecto, llamamos vanidosos a los que se creen dignos de grandes honores cunado no lo son. La pusilanimidad es la disposición que hace que uno no se juzgue digno de grandes bienes cuando es digno de ellos; así, es pusilánime aquel que posee las cualidades que hacen

que se le considere, con razón, digno de estos honores, mientras que él no se juzga digno de nada grande. Por consiguiente, la magnanimidad es, necesariamente, un término medio entre la vanidad y la pusilanimidad. El cuarto tipo de hombre que hemos distinguido no es del todo reprochable, ni tampoco magnánimo, ya que no tiene que ver con nada grande. En efecto, este hombre no es ni se cree digno de grandes cosas, y así no es lo contrario del magnánimo. Ciertamente juzgarse digno de pequeñas cosas y serlo puede parecer lo contrario de ser y juzgarse digno de grandes cosas. Pero no es su contrario ni siquiera por el hecho de ser censurable, ya que se comporta como ordena la razón, y es por naturaleza idéntico al magnánimo, ya que ambos se juzgan dignos de las cosas que lo son. Y podría llegar a ser magnánimo, ya que se juzgará digno de aquello de lo que lo es. En cambio, el pusilánime no se juzga digno de grandes bienes honorables que, ocasionalmente, se le ofrecen; y ¿qué haría si fuera digno de pequeños honores? Pues, o bien se creería engreídamente digno de grandes honores, o bien de honores aún menores. Por esto, nadie llamaría pusilánime a un meteco que se juzgara indigno de mandar y se sometiera a la autoridad; pero sí se consideraría tal al hombre de noble linaje que juzgara que el mandar es una gran cosa.

6. *La magnificencia*

También el hombre magnífico se relaciona no con cualquier acción y elección, sino con el gasto, salvo si hablamos de manera metafórica. Sin gastos, la magnificencia no existe, ya que es lo que corresponde a un ornato, y el ornato surge no de cualquier clase de gasto, sino de sobrepasar lo necesario. Aquel que escoge deliberadamente la grandeza correspondiente a un gasto

grande y aspira a esta clase de término medio y con vistas a un tal placer, es magnífico; pero aquel que sobrepasa lo necesario y de manera discordante no tiene nombre. Sin embargo, no deja de tener cierta afinidad 1233b
con aquellos a los que algunos llaman groseros y fastuosos. Por ejemplo, si una persona rica que va a gastar por la boda de un ser querido considera adecuado hacer sólo los preparativos que corresponden a unos comensales sobrios [70], es mezquina; pero aquel que recibe a sus huéspedes con un gran banquete, no para ganarse una reputación ni con vistas al poder, se parece a un fastuoso. Aquel que acoge según el mérito y como aconseja la razón, es magnífico, porque lo conveniente está de acuerdo con el mérito, y nada es conveniente más allá del mérito. Es necesario que lo conveniente esté de acuerdo con cada uno, es decir con la persona que obra, con la que recibe y con la ocasión; por ejemplo, lo que conviene a la boda de un siervo no es lo mismo que lo que conviene a la boda de un ser querido. Y está en función de uno mismo, si es una cantidad o una calidad adecuada; por ejemplo, la gente creyó que la embajada que Temístocles había conducido a Olimpia, no era adecuada a él [71], a causa de sus antecedentes muy humildes, sino a Cimón. Sin embargo, el hombre indiferente en cuanto al mérito no se encuentra en ninguna de estas categorías.

Lo mismo ocurre con respecto a la liberalidad; uno puede no ser ni liberal ni avaro.

---

[70] En el texto *agathodaimonistás*, es decir, bebedores que sólo beben por el *agathòs daímōn*, el buen genio al que se brindaba al fin del banquete y principios del simposio, y, por lo tanto, la expresión equivale a «bebedores moderados» (*Diccionario griego-español*, redactado bajo la dirección de F. Rodríguez-Adrados, Madrid, 1981, I, pág. 9).

[71] La gente echó en cara a Temístocles (cf. Plutarco, *Vida de Temístocles* 5) la magnificencia desplegada en el peregrinaje oficial a los Juegos Olímpicos.

7. *Otros modos de ser laudables o censurables*

En general, todos los otros modos de ser éticos, laudables o censurables, son un exceso o un defecto o un término medio con respecto a una pasión; por ejemplo, el envidioso y el malévolo. Pues, según la denominación respectiva, la envidia consiste en afligirse por los que son felices según sus méritos: mientras que la pasión del malévolo carece en sí misma de nombre, pero, evidentemente, su poseedor se alegra de las desgracias inmerecidas; y el término medio entre ellos es aquel que se indigna (lo que los antiguos llamaban justa indignación), es decir, entristecerse por las desgracias y prosperidades inmerecidas, pero alegrarse por las merecidas. Por esto, es por lo que se cree que la indignación es una divinidad [72].

El pudor es un justo medio entre la desvergüenza y la timidez. El que no considera la opinión de nadie es desvergonzado, pero aquel que hace caso, por igual, de todos es tímido, y aquel considera la opinión de la gente manifiestamente buena es reservado.

La amabilidad es un término medio entre el desabrimiento y la adulación. En efecto, aquel que se acomoda fácilmente a los deseos es adulador; aquel que choca con todos es desabrido, y aquel que no se asocia ni se opone a cualquier placer, sino que cede en lo que parece ser lo mejor, es amable.

La dignidad es un término medio entre la antipatía y la obsequiosidad. Aquel que vive despreciando a todos es antipático; el que en todo hace caso a los demás y es inferior a todo, es obsequioso; pero aquel que actúa de esa manera en unos casos pero en otros no, y respecto a las personas que lo merecen, es digno.

[72] La Némesis o justa indignación divina, particularmente, a causa de la insolencia humana.

El verídico y sencillo, a quien llaman sincero, es un término medio entre el disimulado[73] y el fanfarrón. Aquel que, mintiendo y a sabiendas, dice las peores cosas sobre sí mismo es disimulado; aquel que dice lo me- 1234a
jor, es jactancioso; el que habla de sí mismo tal como es, es verídico, y en frase de Homero, inspirado; en general, uno es amigo de la verdad, y el otro de la mentira.

La gracia es también un término medio, y el gracioso se encuentra entre el rudo e intratable y el bufón. En efecto, como en lo referente al alimento el remilgado difiere del voraz en que uno no acepta nada o poco y difícilmente, mientras que el otro lo toma todo fácilmente, así también el rudo con relación al hombre vulgar y bufón. El primero no acepta nada risible, o difícilmente; el otro todo, fácilmente y con gusto. Sin embargo, ni lo uno ni lo otro es lo correcto, sino que hay que aceptar unas cosas sí y otras no, y según la razón. Así lo hace el gracioso. La prueba de ello es la misma de siempre; en efecto, esta gracia —y no aquella a la que aplicamos el término metafóricamente— es el modo de ser más conveniente, y un modo de ser intermedio es laudable, pero los extremos son censurables. Pero puesto que hay dos clases de donaire —uno consiste en alegrase de una broma incluso dirigida contra uno mismo, si es realmente graciosa, en lo cual entra también la burla, y el otro consiste en el poder inventar tales cosas—, son diferentes uno de otra, pero ambos son términos medios. Pues el hombre que es capaz de inventar historias que pueden divertir a una persona de buen juicio aun cuando la broma vaya dirigida contra ella

[73] En el original, *eírōn*. A este respecto, dice Tricot: «Teofrasto en sus *Caracteres* define la ironía como una afectación de humildad en los actos y en las palabras. El *eírōn* es el reticente, el disimulado, pero esta traducción no abarca todo el término griego. Se sabe que Sócrates empleaba la ironía, haciéndose el ingenuo, remedando al ignorante» (J. Tricot, *L'Éthique à Nicomaque*, París, 1960, pág. 111).

misma, estará en un término medio entre el grosero y el indiferente; esta norma es mejor que la que dice que la burla no sea causa de dolor para el que ha sido objeto de ella, quienquiera que sea, porque se debe, más bien, complacer al que está en un justo medio, y ésta es la persona de buen juicio.

Todos los modos de ser intermedios son laudables, pero no son virtudes, ni sus contrarios, vicios, porque no implican una elección. Y todos ellos se encuentran en las divisiones de las pasiones, pues cada una es una pasión. Pero, puesto que son naturales, contribuyen a las virtudes naturales, pues de hecho cada virtud, como se dirá más adelante [74], existe de una manera natural y de otra manera, cuando se acompaña de prudencia. Así, la envidia contribuye a la injusticia (ya que las acciones que surgen de ella afectan a otro), y la justa indignación a la justicia, y el pudor a la moderación (por ello, se califica también la moderación en este género); pero el hombre verídico y el mentiroso son, respectivamente, sensato e insensato [75].

1234b Por otra parte, el término medio es más contrario a los extremos que cada uno de ellos entre sí, porque el término medio no acompaña ni a uno ni a otro, y los extremos aparecen a menudo juntos, y a veces los mismos hombres son valientes y cobardes, pródigos en ciertas cosas y tacaños en otras, y en general inconstantes en el mal sentido; porque cuando son con razón inconstantes, surgen los términos medios, ya que el término medio se encuentra, en cierto modo, en los extremos.

---

[74] En *Ética Nicomáquea* (1144b15-17): «En la parte moral del alma hay dos formas de virtud, la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas la virtud por excelencia no se da sin prudencia.»

[75] Ya que la veracidad contribuye a la prudencia y la mentira a la necedad.

Las cualidades de los contrarios no parecen pertenecer ambas, igualmente, a los extremos en sus relaciones con el término medio, sino que ⟨ se dan ⟩ unas veces por exceso y otras por defecto. Las causas son las dos primeras razones mencionadas, es decir, la rareza (por ejemplo, de aquellos que son insensibles a los placeres) y el hecho de que el error a que estamos más inclinados parece ser más contrario al término medio; y en tercer lugar, que el extremo que más se asemeja al término medio parece menos contrario a él; por ejemplo, como sucede con la temeridad respecto de la valentía, y con la prodigalidad respecto de la liberalidad.

Así pues, hemos hablado ya suficientemente de las otras virtudes dignas de elogio; ahora hemos de hablar de la justicia.

LIBRO VII *

Sobre la amistad

1. *Naturaleza de la amistad*

Qué es la amistad, cuáles son sus cualidades, qué es un amigo, si la amistad tiene uno o varios significados, y en este caso, cuántos significados, y, asimismo, cómo hay que tratar a un amigo y qué es lo justo[76] en la amistad, todas estas cuestiones exigen una investigación no menor que lo que es bello y deseable en lo referente a los caracteres.

En efecto, la tarea de la política consiste, sobre todo, según parece, en promover la amistad; y, por eso, se dice que la virtud es útil, pues es imposible que sean amigos entre sí los que son recíprocamente injustos[77].

* Los libros IV, V y VI de la *Ética Eudemia* se corresponden con los libros V, VI y VII de la *Ética Nicomáquea*.

[76] En el texto, *tò díkaion*, que algunos traducen por «justicia». Sin embargo, se ha querido ver la diferencia: «*tò díkaion* es el principio de la justicia o justicia en abstracto; *dikaiosýnē* es el hábito de actuar de acuerdo con el principio» (J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1892, I, pág. 374).

[77] En Aristóteles aparecen estrechamente unidos justicia, virtud y amistad. Así, nos dice en la *Ética Nicomáquea* (1161b11) que «en la comunidad radica toda la virtud».

Además, todos decimos que la justicia y la injusticia se manifiestan especialmente en relación con los amigos; y se reconoce que el mismo hombre es a la vez bueno y amigo, y la amistad una cierta propiedad moral; y si uno desea hacer que los hombres no se traten injustamente, basta con hacerlos amigos, pues los verdaderos amigos no cometen injusticias uno contra otro. Pero, igualmente, si son justos, tampoco se perjudicarán; por consiguiente, la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo. Además de esto, consideramos que el amigo es uno de los mayores bienes, y que la carencia 1235a
de amistades y la soledad es lo más terrible, porque toda la vida y el trato voluntario con los demás tienen lugar con los amigos; pasamos, en efecto, nuestros días con nuestro familiares, parientes y amigos, o con los hijos, padres y esposa [78], y los actos privados de justicia para con los amigos dependen solamente de nosotros, mientras que las acciones justas respecto de los demás hombres están determinadas por la ley y no dependen de nosotros.

Muchas son las cuestiones que surgen en torno a la amistad. Ante todo, se la considera desde el exterior y se le da al término demasiada extensión. En efecto, algunos pretenden que el semejante es amigo del semejante, de donde de dice:

La divinidad conduce siempre al semejante hacia el
[semejante,
al grajo hacia el grajo...
el ladrón conoce al ladrón y el lobo al lobo [79].

[78] Para todo este pasaje puede consultarse el cap. 9 del libro III de la *Política*, especialmente cuando dice que de la comunidad de casas y familias «surgieron en las ciudades las alianzas de familias, las fratrías, los sacrificios públicos y las diversiones de la vida en común; y estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común es amistad» (1280b36-39).

[79] El primer verso es de la *Odisea* (XII 218). El segundo (citado

Y los filósofos de la naturaleza ordenan toda la naturaleza tomando como principio que lo igual va hacia lo igual, debido a lo cual Empédocles dijo que el perro se sienta sobre la teja por ser lo más semejante a él [80].

Algunos, pues, llaman así al amigo. Otros, en cambio, dicen que lo contrario es amigo de lo contrario, pues lo que es amado y deseado es amigo de todos, y lo seco no desea lo seco, sino lo húmedo, de donde se dice:

la tierra ama la lluvia

y

El cambio de todas las cosas es agradable[81],

y el cambio tiende hacia su contrario. Pero lo semejante es enemigo de lo semejante, ya que

el alfarero tiene inquina del alfarero [82]

y los animales que se alimentan de las mismas cosas son enemigos entre sí. Así pues, estas opiniones discrepan ampliamente, pues también algunos piensan que lo semejante es amigo y lo contrario, anemigo:

el menos se alza siempre como enemigo del más
y da comienzo a los días de odio [83],

también en la *Gran Ética* 1208b9, y en la *Ética Nicomáquea* 1155a35) y el tercero son de autores desconocidos.

[80] Filósofo de Agrigento que floreció hacia el 490 a. C. «Los perros echados sobre el tejado para proteger la casa escogían cada noche el mismo lugar: la teja que, explicaba Empédocles, habían impregnado de sus propios efluvios y que los atraía, pues, por la afinidad así establecida» (J. Bollack, *Empédocles III: Les origines. Commentaire*, I, París, 1969, pág. 169).

[81] Los dos versos son de Eurípides (Nauck, fr. 698), citados también en la *Ética Nicomáquea* (1155b3 y 1154b28-29).

[82] Hesíodo, *Trabajos y Días* 25.

[83] Eurípides, *Fenicias* 539-60.

y, además, los lugares de los contrarios son separados, mientras que la amistad parece reunir a los hombres. Otros, en cambio, ⟨piensan que⟩ los contrarios son amigos, y Heráclito censura al poeta que escribió:

Ojalá que la discordia desaparezca de entre los dioses
[y los hombres[84],

pues no existiría armonía sin los sonidos agudos y graves, ni los animales sin los correspondientes contrarios que son el macho y la hembra.

Éstas son, pues, dos opiniones acerca de la amistad, demasiado generales y entre sí alejadas. Pero hay otras que están más cerca de los hechos observados y son más pertinentes al caso. En efecto, algunas personas creen que no es posible que los malos sean amigos, sino sólo los buenos; a otros les parece extraño que las madres no quieran a sus hijos (pues salta a la vista que esta amistad existe incluso entre los animales; al menos mueren deliberadamente por sus hijos). Otros sostienen que sólo lo útil es amigo: prueba de ello es que todos buscan lo útil y rechazan lo inútil incluso en sus propias personas (como acostumbraba a decir Sócrates, el Viejo, poniendo como ejemplo la saliva, el pelo y las uñas[85]), y que eliminamos las partes del cuerpo que son inútiles, y, al final, el cuerpo mismo cuando muere, pues el cadáver es inútil. En cambio, aquellos para quie- 1235b
nes es útil lo conservan, como en Egipto[86].

Ciertamente, todas estas cosas parecen opuestas unas a otras, porque lo semejante es inútil para lo semejante, y la contrariedad es lo más alejado de la semejanza, y lo contrario es lo más inútil para su contrario, porque

[84] *Ilíada* XVIII 107.

[85] Transmitido por JENOFONTE en *Recuerdos de Sócrates* II 2, 53-4.

[86] Sabido es que los egipcios embalsamaban los cadáveres (cf. HERÓDOTO, II 86).

un contrario destruye a otro contrario. Además, a unos les parece fácil conseguir un amigo, a otros rarísimo reconocerlo e imposible sin una desgracia, ya que todos desean parecer amigos de los afortunados; otros juzgan indignos de confianza incluso a los que están a su lado en las desgracias, como si les estuvieran engañando y fingiendo su actitud para obtener, gracias a su compañía en las desgracias, su amistad cuando de nuevo consigan la prosperidad.

2. *Los fundamentos de la amistad*

Debemos, pues, encontrar una definición que, al mismo tiempo, nos explique, lo mejor posible, los puntos de vista sobre estas materias y resuelva las dificultades y contradicciones. Esto se obtendrá si las opiniones tienen manifiestamente un fundamento razonable, pues tal definición estará completamente de acuerdo con los hechos observados; pero, a la postre, las posiciones contrarias permanecerán, si lo que se ha dicho es verdad en un sentido pero no en el otro.

Existe también una dificultad: si lo querido es lo agradable o lo bueno. Admitamos, en efecto, que amamos lo que apetecemos (esto ocurre con el amor, pues «no es amante el que no ama siempre» [87]), y que el apetito tiende a lo agradable; en este caso, lo querido es lo agradable; si, al contrario, lo que amamos es lo que deseamos, ⟨entonces lo querido es⟩ lo bueno. Pero lo agradable y lo bueno son diferentes. Debemos, pues, intentar definir estas cuestiones y otras conexas con ellas tomando el siguiente punto de partida: la cosa deseada y objeto de volición es un bien o un bien aparente. Por eso, lo agradable es deseado, porque es un bien aparen-

[87] EURÍPIDES, *Troyanas* 1051.

te; pues unos opinan que es un bien; otros se lo imaginan así sin ser de esta opinión (porque la imaginación y la opinión no se encuentran en la misma parte del alma). Es, pues, evidente que tanto el bien como lo agradable son objeto de amistad.

Una vez definido esto, hemos de tomar otra hipótesis. Ciertos bienes son buenos absolutamente; otros, buenos para ciertos hombres, pero no absolutamente; y las mismas cosas son absolutamente buenas y absolutamente agradables. En efecto, las cosas que son convenientes a un cuerpo sano, decimos que son absolutamente buenas para el cuerpo, pero no las que son convenientes a un cuerpo enfermo, como las medicinas y la amputaciones. Igualmente, las cosas agradables para un cuerpo sano e íntegro son absolutamente agradables para el cuerpo, por ejemplo, el vivir en la luz y no en la oscuridad, aunque sea lo contrario para el que padece oftalmía. Y el vino más agradable no es el que place al hombre cuya lengua ha sido estropeada por la borrachera, pues los borrachos añaden vinagre ⟨al vino⟩, sino el que agrada al hombre que conserva el sentido intacto. Lo mismo ocurre con el alma: lo agradable no es lo que place a los niños y a los animales, sino a los adultos; al menos son estas cosa las que elegimos cuando recordamos unas y otras. Y la misma relación que hay entre un niño o un animal y un adulto es la que hay entre un hombre malo o necio y el hombre bueno y sabio; para éstos, lo agradable es lo que está de acuerdo con su modo de ser, y esto es lo que es bueno y bello.

Así pues, dado que el término «bueno» tiene varios significados (en efecto, llamamos buena una cosa por tal cualidad, a otra porque es útil y provechosa), y, además, lo agradable es, por una parte, lo absolutamente agradable y absolutamente bueno, y, por otra, lo que es agradable para unos y aparentemente bueno, es posible escoger y amar objetos inanimados por cada una

de estas razones, y lo mismo con respecto al hombre; pues amamos a uno por sus cualidades y su virtud, a otro porque es útil y nos sirve, a otro porque es agradable y nos causa placer. Un hombre llega a ser amigo cuando, siendo amado, ama a su vez, y esta correspondencia no escapa a ninguno de los dos.

Se sigue de esto, necesariamente, que hay tres clases de amistad, y que no se nombra en conjunto según un solo sentido, ni como las especies de un solo género ni de una manera del todo equívoca [88]. En efecto, se nombran en relación con una clase de amistad que es la primera, como ocurre con la palabra «medicinal»: aplicamos este término al alma, al cuerpo, al instrumento, a la obra, pero, propiamente hablando, a lo que es primero. Y lo primero es aquello cuya definición se encuentra en todos, por ejemplo, instrumento medicinal es aquel del que se sirve el médico, pero la definición de instrumento no se encuentra en la del médico. Por eso, en todas partes se busca lo primero, y puesto que lo universal es lo primero, se cree que lo primero es lo universal. Pero esto es un error. Por consiguiente, en el caso de la amistad, no puede uno tener en cuenta todos los hechos observados, porque, cuando no encaja una definición, se piensa que las otras amistades no existen. Sin embargo, existen, aunque no de la misma manera. Pero cuando la amistad primera no cuadra (en la idea de que siendo universal debería ser primera), se dice que las otras no son en manera alguna amistad. Con todo, existen muchas clases de amistad: esto ha sido dicho ya antes, puesto que hemos definido tres sen-

[88] El concepto de amistad no es, pues, en Aristóteles ni un concepto unívoco ni un concepto plenamente equívoco, sino que está en una relación de dependencia causal, es decir, que los diversos significados de la palabra «amistad» se explican por referencia a la amistad primera fundada sobre la virtud. (Cf. V. DÉCARIE, *Aristote, Éthique à Eudème*, París, 1978, pág. 156-7.)

tidos en el término amistad: uno lo hemos definido por la virtud, otro por la utilidad y el tercero, por el placer.

La amistad fundada en la utilidad es la de los más. Éstos, en efecto, aman a los otros porque les son útiles y en la medida en que lo son, como dice el proverbio:

Glauco, un auxiliar, es un amigo en tanto en cuanto
[combate a nuestro lado

y

los atenienses no conocen a los megarenses.

La amistad fundada en el placer es propia de los jóvenes, pues ellos tienen el sentido del placer. Por eso, la 1236b
amistad de los jóvenes cambia fácilmente, porque, al cambiar de carácter con la edad, cambia también el placer. Pero la amistad según la virtud es la amistad de los mejores.

De estas consideraciones resulta evidente que la amistad primera, la de los buenos, es una amistad recíproca y una elección mutua, pues lo amado es amable para el que ama, y el mismo que ama es amable para el que es amado. Esta amistad sólo se encuentra en el hombre, porque sólo él percibe la elección.

Las demás clases de amistad, en cambio, se dan también entre los animales, pues la utilidad se encuentra, evidentemente, en cierto grado entre los hombres y los animales domésticos, y entre los mismos animales. Por ejemplo, la amistad entre el pájaro reyezuelo y el cocodrilo, según dice Heródoto[89], y la manera como hablan los adivinos del agrupamiento y dispersión de los pájaros. Pero los malos pueden ser amigos unos de

[89] Heródoto, II 68, dice que el reyezuelo quita sanguijuelas de la garganta del cocodrilo. Aristóteles (*Zoología* IX 6, 6) dice que limpian los dientes del cocodrilo. En realidad, cogen mosquitos de la boca abierta del cocodrilo (Rackham, *The Eudemian Ethics...*, pág. 372).

otros por utilidad y por placer; sin embargo, niegan algunos que sean amigos, porque no poseen la amistad primera. El malo, en efecto, agraviará al malo y los agraviados no se aman entre ellos. Con todo, aman, pero no con la amistad primera, porque, al menos según las otras amistades, nada les impide amar, pues a causa del placer y a pesar del daño que se causan se soportan mutuamente, hasta que dejan de ser continentes. Parece que, cuando se considera la cuestión cuidadosamente, tampoco los que se aman unos a otros por placer son amigos, porque tampoco se da la amistad primera, pues ésta es estable, mientras que aquélla es inestable. Sin embargo, es amistad, como se ha dicho, pero no amistad primera, sino una forma derivada de ella. Por consiguiente, hablar de la amistad solamente en el primer sentido es forzar los hechos observados y decir necesariamente paradojas; es imposible hablar de todas las amistades según una sola definición. Resta, pues, lo siguiente: la primera amistad es, en cierto sentido, la única, pero, en otro sentido, lo son todas, no como homónimas unidas por azar unas a otras, ni como si pertenecieran a una sola especie, sino, más bien, como referidas a una especie única.

Pero, puesto que lo que es absolutamente bueno y lo que es absolutamente agradable se identifican, si nada se opone, y el verdadero amigo en sentido absoluto es el amigo primero, y éste es aquel que se escoge por sí mismo (pues es necesario que sea tal, ya que aquel para quien uno desea el bien por sí mismo debe, necesariamente, ser elegido por sí mismo), el verdadero amigo es también, en sentido absoluto, agradable. Pero todavía hemos de distinguir esto más, porque este problema exige reflexión: ¿es querido lo que es bueno para uno mismo o lo que es bueno absolutamente? ¿La actividad de amar va acompañada de placer, de suerte que incluso lo digno de afecto sea o no agradable? Es preci-

so conducir las dos cuestiones a una sola, porque las cosas que no son absolutamente buenas, sino posiblemente malas, deben ser evitadas, y lo que no es bueno para una persona no es nada para ella; pero esto es lo que se busca, que las cosas absolutamente buenas sean buenas de esta manera. Pues el bien, en sentido absoluto, es deseable, pero, para una persona, es lo bueno para ella, y las dos cosas deben armonizarse. Esto es lo 1237a
que hace la virtud, y la ciencia política existe para producir esta armonía entre los que todavía no la tienen. Y el ser humano está bien dispuesto para ello y en este camino (pues, por naturaleza, las cosas que son absolutamente buenas son buenas para él), y esto es así para el hombre más que para la mujer, y para un bien dotado más que para los ineptos; pero el camino va a través de lo agradable y, por eso, es necesario que las cosas bellas sean agradables. Sin embargo, cuando estas cosas están en desacuerdo, es que uno todavía no es perfectamente bueno, pues puede surgir una incontinencia, ya que la incontinencia consiste en un desacuerdo entre el bien y lo agradable en el dominio de las pasiones.

Por consiguiente, puesto que la amistad primera está de acuerdo con la virtud, tales amigos serán buenos en sentido absoluto, y esto, no por ser útiles, sino de otra manera. En efecto, lo bueno para una persona y lo bueno en sentido absoluto son cosas distintas; y como en el caso de lo útil, igualmente también en lo que atañe a los modos de ser, ya que lo que es útil en sentido absoluto es distinto de lo que es útil para alguien (de la misma manera que practicar ejercicios corporales es distinto que tomar medicamentos). Así, el modo de ser al que llamamos virtud del hombre ⟨es doble⟩ (admitamos, en efecto, que el hombre es por naturaleza bueno): la virtud de un ser naturalmente bue-

no es un bien absoluto, pero la de un ser que no lo es, sólo es buena para él solo.

Igualmente ocurre con la agradable. Pues hemos de detenernos aquí, y considerar si hay amistad sin placer, y en qué difieren, y en cuál de los dos se encuentra el amar; ¿acaso porque uno sea bueno, aunque no resulte agradable, pero no por esto último?, y como el amar se dice en dos sentidos [90], ¿acaso porque lo bueno en acto no parece ⟨que pueda darse⟩ en esto sin placer? Es evidente que, como en la ciencia los estudios y conocimientos recientes son más perceptibles a causa de su agrado, así también ocurre con el reconocimiento de las cosas que son familiares, y la razón es la misma en ambas circunstancias. En todo caso, por naturaleza, lo absolutamente bueno es absolutamente agradable, y lo que es bueno para unos es agradable para ellos. Así, lo semejante place de inmediato a lo semejante, y el hombre es el más agradable para el hombre; de manera que, puesto que esto es así con las cosas imperfectas, es evidente que también con las perfectas, y el hombre bueno es perfecto. Pero si la amistad en acto es una elección recíproca, acompañada de placer, del conocimiento mutuo, es evidente que, en general, la amistad primera es la elección recíproca de seres absolutamente buenos y agradables, precisamente por ser buenos y agradables, y la amistad es este modo de ser del cual nace tal elección. Pues su función es una actividad, que no es exterior sino interior en aquel que ama, mientras que la función de toda facultad es exterior, pues se encuentra o en otro o en el mismo ser en tanto que otro. Por eso, amar es alegrarse, pero no ser amado; porque ser amado no es una actividad del objeto amado, sino que el acto es propio de la amistad; y amar se encuentra en los seres animados, pero ser amado también en los seres inanima-

[90] En acto y en potencia.

dos, ya que también las cosas inanimadas son amadas. Pero, puesto que amar en acto consiste en usar del objeto amado en cuanto amado (así, el amigo es objeto 1237b de amor para su amigo en tanto que amigo, y no en tanto que músico o médico), el placer de la amistad es el que dimana de la misma persona en cuanto es ella misma, pues su amigo la ama por ella misma, no porque sea otra persona. Por consiguiente, si no se alegra de su amigo en tanto que es bueno, no es la amistad primera, y ninguna circunstancia accidental debe producirle más estorbo que deleite le causa el bien. ¿Qué pues? Si una persona huele mal, es apartada; ella debe contentarse con nuestra benevolencia sin vivir en nuestra compañía.

Ésta es, pues, la amistad primera que todos reconocen. Las otras se consideran amistades por referencia a ella y también son discutidas, pues la amistad se tiene por estable, pero sólo la primera es estable; en efecto, un juicio ya formado es estable, y el no hacer las cosas repentinas y fácilmente crea un juicio recto. No hay, además, amistad estable sin confianza, y no hay confianza sin tiempo. Es preciso, en efecto, someterla a prueba, como dice Teognis [91]:

No puedes conocer la mentalidad de un hombre o una [mujer
antes de ponerlos a prueba como a una bestia de carga.

No hay amigos sin tiempo, sino sólo un deseo de ser amigos. Y a menudo un determinado modo de ser se toma por amistad; pues personas deseosas de ser amigas, por el hecho de hacerse unas a otras todos los servicios de la amistad, creen, no que desean ser amigas, sino que ya lo son. Pero con la amistad ocurre como con las otras cosas: la gente no está sana simplemente

[91] Vv. 125-6.

por desear estar sana, de suerte que no es por desear ser amigo por lo que uno ya es amigo. He aquí una señal: hay fácilmente desacuerdo entre los que, sin prueba, se encuentran en esta disposición, pero en los casos en que han permitido recíprocamente ser puestos a prueba no discrepan con facilidad, mientras que en los casos en que no lo han hecho así, serán fácilmente persuadidos cuando los que quieren desunirlos aporten pruebas. Al mismo tiempo, es evidente que esta amistad no existe entre los malos, porque el malo es desconfiado y malévolo con todos, ya que mide a los otros por sí mismo. Por esto, los buenos son fáciles de engañar, si no se vuelven desconfiados por experiencia. Pero los malos prefieren los bienes naturales a un amigo: ninguno de ellos ama a las personas más que a las cosas. Y, así, no son amigos, porque no tiene realidad el proverbio, «las cosas de los amigos son comunes»; el amigo resulta ser un accesorio de las cosas, y no las cosas un accesorio de los amigos.

Por eso, la amistad primera no se encuentra entre muchos hombres, porque es difícil someter a prueba a muchos: sería preciso convivir con cada uno. No se debe escoger a un amigo como se escoge a un vestido. Ciertamente, en todo parece ser propio del hombre sensato escoger lo mejor entre dos cosas; por ejemplo, si durante mucho tiempo uno ha estado llevando el peor vestido y todavía no se ha puesto el mejor, deberá es-
1238a coger este último; pero, en lugar de un antiguo amigo, no se debe escoger al que se ignora si es mejor. Porque no hay amigo sin prueba y de un solo día, sino que se precisa tiempo. Por eso ha llegado a ser proverbial: «el medimno de sal». Al mismo tiempo, si un amigo tiene que ser realmente tu amigo, debe ser no sólo bueno de manera absoluta, sino también bueno para ti; en efecto, es bueno absolutamente por ser bueno, pero es amigo por ser bueno para otro; pero es bueno y amigo absolu-

tamente, cuando estas dos cualidades se armonizan, de manera que lo que es absolutamente bueno es también bueno para otro; o bien puede no ser absolutamente bueno y ser, sin embargo, bueno para otro, por ser útil. Pero el hecho de amar impide ser amigo de muchos al mismo tiempo, pues no es posible ser activo respecto de muchos al mismo tiempo.

De estas consideraciones se deduce claramente la exactitud en la afirmación de que la amistad forma parte de las cosas estables, de la misma manera que la felicidad se basta a sí misma. Y se ha dicho con razón:

la naturaleza es estable, pero no las riquezas[92],

pero es mucho más bello decir «la virtud» que la naturaleza. También se dice que el tiempo revela al amigo, y las desgracias más que la buena suerte. Pues entonces es evidente que «los bienes de los amigos son comunes», porque sólo éstos escogen , en lugar de los bienes o males naturales sometidos a la buena y a la mala suerte, al ser humano con preferencia a la existencia de unos y a la ausencia de otros. Y la desgracia pone de manifiesto quiénes no son realmente amigos, sino que lo son por alguna utilidad fortuita. Y el tiempo manifiesta ambas cosas, pues ni siquiera el amigo útil se revela rápidamente, sino, más bien, el agradable, a excepción, sin embargo, del que es absolutamente agradable, que tampoco se revela rápidamente. Los hombres, en efecto, son semejantes a los vinos y a los alimentos: lo agradable de estas cosas se manifiesta rápidamente, pero cuando el tiempo se prolonga, se hacen desagradables y no dulces, y lo mismo ocurre con los hombres. En efecto, lo que es agradable de manera absoluta debe definirse por el fin y por el tiempo. La mayoría estaría

---

92 EURÍPIDES, *Electra* 941.

de acuerdo en juzgar no sólo a partir de los resultados, sino como ocurre con la bebida que llaman más dulce, porque la bebida deja de ser agradable no a causa del resultado inmediato, sino porque su agrado no es continuo, aun cuando al principio nos haya engañado completamente.

En conclusión, la amistad primera, por la cual se nombran las otras, está basada en la virtud y aparece gracias al placer de la virtud, como se ha dicho antes. Las otras formas de amistad tienen lugar entre los niños, los animales y los malos. De ahí los proverbios: «cada edad se complace con los de su edad», y «el malo se une con el malo por placer» [93]. Asimismo, los malos pueden ser agradables entre sí, no por ser malos o neutrales, sino en tanto que todos tienen algo bueno y, así, concuerdan unos con otros (por ejemplo, en el caso de dos músicos que uno es aficionado a la música y el otro es músico). Además, pueden ser útiles y beneficiosos unos para otros (no absolutamente, sino con vistas a una intención particular), no en cuanto que son malos o neutrales. Es también posible que un hombre malo sea amigo de un hombre bueno, pues pueden prestarse servicio según sus intenciones: el malo puede serle útil al bueno según la intención actual de este último, y el bueno puede serlo para el incontinente según su intención y para el malo según la intención conforme a la naturaleza. Y le deseará buenas cosas: absolutamente, las que son absolutamente buenas; condicionalmente, las que son buenas para el amigo, en tanto que puedan ser beneficiosas en la pobreza y la enfermedad, y estas últimas a causa de los bienes absolutos; por ejemplo, tomar un medicamento, que no lo desea en sí mismo, sino a causa de un fin particular. Además, estas relaciones de amistad pueden establecerse según la manera como

[93] EURÍPIDES, *Belerofonte* (NAUCK, fr. 298).

son amigos entre sí los que no son buenos; el malo puede ser agradable no en tanto que es malo, sino en cuanto que participa de alguna característica común con el otro, por ejemplo, si es músico, o incluso en cuanto que hay algo equitativo en todos (por esto, algunos son sociables, aun cuando no sean buenos), o en cuanto que concuerdan, ya que todos tienen algo de bueno.

3. *Amistad e igualdad*

Éstas son, pues, tres especies de amistad. En todas ellas, la amistad indica de alguna manera igualdad, pues, incluso los amigos según la virtud, lo son entre sí en una cierta igualdad de virtud.

Pero hay otra variedad en las amistades: la que se funda en la superioridad, como la de un dios hacia el hombre, pues ésta es otra especie de amistad, y, globalmente, la del gobernante y la del gobernado. También es diferente la justicia, ya que es por analogía por lo que es igual, no por el número. En esta clase se encuentra la del padre hacia su hijo y la del bienhechor hacia su favorecido. Y entre estas mismas clases de amistad hay variedades: la del padre hacia el hijo difiere de la del hombre hacia su mujer: ésta se parece a la del gobernante hacia su súbdito, mientras que la primera a la del bienhechor hacia su favorecido. Pero en estas clases de amistad no existe, o no existe de la misma manera, la correspondencia en el amor. Sería, en efecto, ridículo reprochar a la divinidad no amar, a su vez, de la misma manera que es amada, o que el gobernado reprochara al gobernante, pues es propio del gobernante ser amado, no amar, o amar de otra manera. El placer también es diferente: el placer que proporciona a un hombre que se basta a sí mismo su propiedad o su hijo no es idéntico al del hombre en la necesidad espera

de lo que le llegue. Así, también, en el caso de los amigos por utilidad o por placer: la amistad de los primeros se funda en la igualdad, la de los otros en la superioridad. Por esta razón, los que piensan estar en el primer caso se duelen, si no pueden ser útiles o beneficiosos de la misma manera, y lo mismo ocurre con el placer. Y esto es evidente entre los enamorados, ya que a menudo es la causa de contiendas recíprocas; en efecto, el amante no ve que la proporción no es la misma para ellos en lo que concierne al deseo. Por eso, dijo Enico[94]:

Un amado, no amante, podría hablar así.

Sin embargo, ellos piensan que la proporción es la misma.

4. *Amistad y desigualdad*

Como hemos dicho, hay tres especies de amistad: se-
1239a gún la virtud, según la utilidad y según el placer. Éstas se dividen, a su vez, en dos: las que se basan en la igualdad y las que se basan en la superioridad. Ambas son, ciertamente, amistades, pero los verdaderos amigos son aquellos entre los cuales existe la igualdad, pues sería extraño que un hombre fuera amigo de un niño, aun cuando lo ame y sea amado. A veces es necesario que el superior sea amado, pero si ama, se le reprochará amar a un ser indigno, pues el amor se mide por la dignidad de los que aman y por una cierta igualdad. Así, en ciertos casos, a causa de la insuficiencia de edad, uno no merece ser amado como ama; en otros, a causa de una superioridad en virtud, en nacimiento o en cualquier otra cosa semejante. Pues se debe esperar que el

[94] Autor de la Comedia Antigua.

superior juzgue bien amar menos o no amar en la amistad, ya esté fundada en la utilidad, en el placer o la virtud. Así, surgen disputas entre aquellos que son ligeramente superiores (en efecto, lo que es pequeño, en ciertos casos, no tiene importancia, como en el peso de la madera, mas sí la tiene en el peso del oro; pero lo pequeño se juzga mal, pues un bien propio parece grande por su proximidad, pero el ajeno parece pequeño, debido a su lejanía). En cambio, cuando la superioridad es excesiva, ni las mismas partes se preguntan si debe haber correspondencia en el amor o ser amado como se ama; por ejemplo, si se reclamara a la divinidad la reciprocidad de amor.

Es evidente, pues, que los hombres son amigos cuando se hallan en un plan de igualdad, pero se puede amar recíprocamente sin ser amigos. Y es evidente, también, por qué los hombres buscan más la amistad basada en la superioridad, que la basada en la igualdad, porque así consiguen dos cosas: ser amados y ser superiores. Por esta razón, algunos juzgan más digno al adulador que al amigo, ya que la persona adulada parece poseer ambas ventajas. Tales son, sobre todo, los amigos de honores, ya que el ser admirado implica superioridad. Por naturaleza, unos nacen amorosos, otros ambiciosos. El que se complace en amar más que en ser amado es amoroso; pero el que goza siendo amado es ambicioso. De modo que el que se complace en ser admirado y amado es amigo de la superioridad, mientras que el que ama el placer de amar es amoroso, ya que 〈este sentimiento〉 está en él necesariamente por el hecho de su actividad; ser amado, en efecto, es accidental, puesto que uno puede ser amado sin saberlo, pero no amar. Y corresponde a la amistad amar más que ser amado, pero ser amado se refiere, más bien, al objeto del amor. Y he aquí la prueba: un amigo elegiría, si ambas cosas no fueran posibles, conocer más que ser conocido, co-

mo hacen las mujeres en el caso de adopción, por ejemplo, Andrómaca en la tragedia de Antifonte [95]. Pues el querer ser conocido parece ser un sentimiento egoísta y estar motivado por un deseó de recibir algún bien, pero no de hacerlo, mientras que uno quiere conocer para obrar y amar. Por esta razón, alabamos a los que continúan 1239b amando a sus muertos, pues conocen sin ser conocidos.

5. *Amistad y semejanza*

Se ha dicho, pues, que existen varias clases de amistad y cuántas, es decir, tres, y que hay una diferencia entre ser amado y ser correspondido en el amor, y en qué difieren los amigos que tienen una relación de igualdad y los que tienen una relación de superioridad.

Pero, puesto que la palabra «amigo» se emplea en un sentido más universal, como se ha dicho al principio, por aquellos que hacen intervenir consideraciones exteriores al tema (unos dicen que es lo semejante, otros, que lo contrario), hemos de hablar de estas amistades y de sus relaciones con las ya estudiadas. La semejanza se relaciona con el placer y también con el bien, pues éste es simple, pero el mal polimorfo. El hombre bueno es siempre semejante a sí mismo y no cambia de carácter; el malo y el insensato no se parecen en nada por la tarde a lo que eran por la mañana. Por esto, los malos, si no se ponen de acuerdo, no son amigos entre ellos, sino que se separan; y una amistad inestable no es amistad. Por consiguiente, es así como el semejante es amigo, porque el bien es semejante. Pero, por otra

95 Poeta trágico que vivió en la corte de Dionisio el Antiguo (431-368 a. C.) y fue condenado por este tirano a morir azotado por no querer alabar las composiciones que hacía dicho tirano.

parte, es también querido bajo el punto de vista del placer, pues para los semejantes son agradables las mismas cosas, y cada uno es agradable a sí mismo por naturaleza. Por esta razón, las voces, los modos de ser y la compañía de los miembros de la misma familia son lo más agradable entre sí, y lo mismo ocurre con los animales. En este sentido, es posible que también los malos se amen unos a otros:

el malo se une con el malo por placer[96].

Ahora bien, lo contrario es amigo de lo contrario en lo que respecta a la utilidad, porque lo semejante es inútil a sí mismo; así, el señor necesita del esclavo, y el esclavo del señor, y la mujer y el hombre se necesitan el uno al otro; y lo contrario es agradable y apetecible en cuanto útil, no por estar contenido en el fin, sino como un medio para el fin. En efecto, cuando alcanza lo que apetece, ha alcanzado el fin, y no desea lo contrario; por ejemplo, el calor no desea al frío, ni lo seco desea a lo húmedo.

Pero, en un sentido, la amistad del contrario es también la del bien. En efecto, los contrarios se desean unos a otros a causa del término medio, como las dos partes de una contraseña[97] se «desean» una a otra, pues nace así, a partir de los dos, una realidad que es el término medio. Por eso, accidentalmente es también la amistad del contrario, pero en sí es la amistad del término medio, porque los contrarios no se desean uno a otro, sino al término medio. En efecto, cuando los hombres tienen mucho frío, si se calientan, se sitúan en el término medio, y cuando tienen demasiado calor, lo consiguen

---

[96] Verso de Eurípides, ya citado antes (1238a34).

[97] Referencia a las dos partes de un hueso o de una moneda, las cuales, una vez reunidas, permitían la identificación de sus poseedores.

enfriándose, y así en otras cosas. De otro modo, estarían siempre en un estado de apetencia, no en el justo medio. Pero el que está en el medio se alegra sin apetito de las cosas agradables por naturaleza, mientras que los otros gozan con todo lo que les saca de su estado natural. Esta especie de relación se encuentra también entre los seres inanimados; pero la amistad surge cuando se trata de los seres vivos. Por eso, a veces, las gentes se alegran con las personas que no son semejantes
1240a a ellas; por ejemplo, los austeros se complacen con los joviales, y los activos con los perezosos, porque unos y otros se sitúan en el justo medio. Es por accidente, pues, como se dijo, por lo que los contrarios son amigos, y esto a causa del bien.

Se ha tratado, pues, de cuántas especies de amistad hay y de cuáles son los diferentes sentidos en que se habla de amistad, de los que aman y de los que son amados, y de las condiciones en que son amigos y de aquellas en que no lo son.

6. *El amor a sí mismo*

La cuestión de saber si uno es o no su propio amigo requiere mucho examen. En efecto, algunos creen que cada uno es, ante todo, amigo de sí mismo, y sirviéndose de esta amistad como de una norma, juzgan la amistad con respecto a los otros amigos. Según los argumentos y los rasgos característicos de los amigos, hay oposición o evidente semejanza entre los dos casos, pues esta amistad existe de una cierta manera analógica y no de una manera absoluta, porque ser amado y amar exigen dos elementos distintos. Por eso, más bien, un hombre es un amigo de sí mismo a la manera de lo que sucede con el incontinente y con el continente: se ha dicho de qué modo esto sucede, voluntaria o involunta-

riamente, por estar las partes del alma relacionadas entre sí de una cierta manera. Y todas estas cuestiones son semejantes: si uno puede ser su propio amigo o enemigo, y si uno puede tratarse injustamente; pues todas estas relaciones implican dos elementos distintos, ya que en cuanto que el alma es en cierto sentido doble, estas relaciones pueden existir, pero en cuanto que esos elementos no son distintos, ellas no pueden existir.

A partir de este modo de ser para consigo mismo, se distinguen los restantes modos de amistad, los cuales en los argumentos acostumbrábamos a examinar [98]. En efecto, se considera que un amigo es aquel que le desea a alguien cosas buenas o que cree que son buenas, no por causa de sí mismo, sino por causa del otro; y, en otro sentido, lo es también aquel que desea la existencia de alguien por causa de este otro y no por sí mismo; incluso si no reparte los bienes, sino que sólo ⟨ desea ⟩ la existencia, se juzgará que es, por encima de todo, amigo del otro; en un tercer sentido, es amigo aquel que elige convivir con alguien por causa de su compañía y no por razón de otra cosa: así, los padres desean la existencia de sus hijos, pero conviven con otras personas. Todas estas clases de amistad están en conflicto unas con otras, pues los hombres no creen que son amados, a no ser que se desee, para unos, bienes, para otros, la existencia, para otros, la convivencia con ellos. Además, consideramos amistad al hecho de sufrir con el que sufre, no por una razón ajena, como los esclavos respecto de sus señores, que simpatizan con ellos, porque éstos son duros cuando sufren y no por causa de sus mismos señores, como las madres con sus hijos y los pájaros que comparten el dolor de sus semejantes. Pues, por encima de todo, el amigo desea compartir no

[98] Quizá una referencia al diálogo *Sobre la justicia*, en donde estas doctrinas habrían sido discutidas.

sólo el dolor con su amigo, sino también el mismo dolor (por ejemplo, si está sediento, compartir la sed), si esto es posible, y si no lo es, experimentar el dolor más próximo. El mismo argumento vale para la alegría: es un 1240b rasgo de amistad alegrarse por la única razón de que el otro se alegra.

Se dicen, además, sobre la amistad afirmaciones como: «la amistad es igualdad», «los verdaderos amigos tienen una sola alma». Todas estas afirmaciones se refieren al individuo, pues ésta es la manera como el individuo se desea el bien a sí mismo. Efectivamente, nadie se hace un bien a sí mismo por un motivo ajeno o para ganarse el favor de alguien, ni nadie dice, en cuanto individuo, que se beneficia; pues aquel que evidencia su amor desea parecer amar, pero no amar. Y desear, pricipalmente, la existencia, el convivir, el compartir la alegría y el dolor y ser, por tanto, una sola alma, y no poder vivir el uno sin el otro, sino desear morir juntos, tal es la situación del individuo, y él es así su propio compañero. Todos estos sentimientos pertenecen al hombre bueno en su relación consigo mismo; en el malo, es decir en el incontinente, están disociados, y por esto parece posible que un hombre sea su propio enemigo, pero, en tanto en cuanto que es uno e indivisible, se desea a sí mismo. Tal es el hombre bueno, el amigo según la virtud, porque el hombre perverso, sin duda, no es uno, sino múltiple, y en el mismo día es otra persona e inconstante. Por consiguiente, también la amistad de un hombre hacia sí mismo nos lleva de nuevo a la amistad del hombre bueno. En efecto, en la misma medida en que un hombre, de algún modo, es semejante a sí mismo, y uno y bueno para sí mismo, en esa misma medida es amigo de sí mismo y el objeto de su deseo, y este tal lo es por naturaleza, mientras que el malo lo es contra la naturaleza.

Ahora bien, el hombre bueno no se reprocha a sí mismo, como el incontinente, ni el hombre de hoy hace reproches al de ayer, como el arrepentido, ni el hombre del pasado al de mañana, como el mentiroso, y, globalmente, si hay que hacer distinciones, como hacen los sofistas, él está relacionado consigo mismo, como «Corisco» y «Corisco bueno»; pues es evidente que, en cierta manera, es el mismo ser, bueno para sí mismo; porque cuando los hombres se acusan a sí mismos, se matan; sin embargo, toda persona se cree buena para sí misma. Y el hombre absolutamente bueno busca ser amigo de sí mismo, como se ha dicho, porque posee dentro de sí dos partes que, por naturaleza, desean ser amigas y que es imposible separar. Por tanto, en el caso del hombre, parece que cada uno es amigo de sí mismo, pero no en el caso de los demás animales, por ejemplo, el caballo no es objeto de deseo para sí mismo y, así, no es amigo de sí mismo. Tampoco los niños, sino solamente cuando poseen ya la capacidad de elección, pues entonces su entendimiento discrepa de su apetito.

La amistad hacia uno mismo se parece a la de los miembros de una familia, pues no está en nuestro poder romper ni una ni otra; sino que, incluso si discrepan, los parientes no dejarán de ser parientes, y el individuo permanecerá uno mientras viva.

Así pues, de todo lo dicho resultan evidentes los diferentes sentidos de la palabra «amar», y la relación de todas las amistades con la primera.

7. *Concordia, benevolencia y amistad*

También es apropiado a nuestra investigación con- 1241a
templar la concordia y la benevolencia: unos creen que ambas se identifican con la amistad, pero otros piensan que son correlativas. La benevolencia no difiere entera-

mente de la amistad ni es idéntica. En efecto, dividida la amistad según tres modos, la benevolencia no se encuentra ni en la amistad fundada en la utilidad ni en la amistad fundada en el placer. Pues si un hombre por su utilidad personal desea el bien de otro, no es por éste sino por sí mismo por lo que lo desea; pero parece que, como la amistad fundada en la virtud, la benevolencia no tiene como fin la persona que la experimenta, sino aquella a la cual va dirigida. Y si la benevolencia se encontrara también en la amistad fundada en el placer, entonces se tendría, incluso, benevolencia hacia los objetos inanimados. De manera que es evidente que la benevolencia hace referencia a la amistad ética. Pero aquel que es benévolo sólo desea, mientras que es propio del amigo hacer también lo que desea. La benevolencia, en efecto, es el principio de la amistad, puesto que todo amigo es benévolo, pero no todo benévolo es amigo, pues aquel que es solo benévolo se parece al que está empezando algo; por esta razón, la benevolencia es el principio de la amistad, pero no es la amistad.

Se cree, en efecto, que los amigos están de acuerdo y que los que concuerdan son amigos. Pero la concordia basada en el sentimiento amoroso no se extiende a todo, sino a los actos de las personas concordes y a las cosas que tienden a la vida en común; y no es solamente un acuerdo en el pensamiento y en el deseo (porque es posible pensar y desear cosas contrarias, como vemos que existe esta discordancia en el incontinente), y si uno está de acuerdo en la elección no tiene por qué estarlo también en el apetito. Entre los buenos existe la armonía; siendo así, por cierto, que los malos eligen y desean las mismas cosas y se perjudican unos a otros. Y la concordia, al igual que la amistad, parece que no se dice de una manera simple, sino que la primera es también por naturaleza buena, por lo cual no es posible que los malos estén así de acuerdo; pero hay otra clase,

según la cual, incluso los malos concuerdan, cuando eligen y desean las mismas cosas. Pero deben desear lo mismo, de manera que ambos puedan poseer lo que desean, pues si el objeto del deseo es tal que no es posible que pertenezca a ambos, se pelearán; en cambio, los que están de acuerdo no se pelean.

Hay, pues, concordia cuando la elección es la misma tanto en lo que concierne al mandar como al obedecer, cada uno no escogiéndose a sí mismo, sino ambos escogiendo a la misma persona. En suma, la concordia es la amistad política.

Baste con lo dicho sobre la concordia y la benevolencia.

8. *Bienhechor y favorecido*

Se discute por qué los bienhechores aman más a los favorecidos que éstos a aquéllos. Parece, en cambio, que lo justo es lo contrario. Se podría creer que esto ocurre por utilidad y provecho personal, pues al bienhechor se le debe el favor, mientras que el favorecido debe restituir la deuda. Sin embargo, no es esto sólo, sino también una ley natural, porque la actividad es preferible; y la relación es la misma que existe entre obra y actividad, siendo, de alguna manera, el favorecido obra del bienhechor. Ésta es la razón de por qué, incluso en los animales, existe un impulso hacia los hijos, para engendrarlos y protegerlos, una vez nacidos. De hecho, los padres (y las madres más que los padres) aman a sus hijos más de lo que son amados, y éstos, a su vez, aman a sus hijos más que a sus padres, porque la actividad es lo mejor. Y las madres aman ⟨ a sus hijos ⟩ más que los padres, porque creen que los hijos son más obra suya; efectivamente, se juzga la obra por la dificultad, y la madre sufre más en el nacimiento del hijo.

De esta manera queda definida la amistad hacia uno mismo y la amistad entre muchos.

9. *Amistad, justicia y comunidad*

Se cree que la justicia es igualdad y que la amistad se encuentra en la igualdad, si no es en vano como se dice: «la amistad es igualdad». Todas las constituciones políticas son una especie de justicia, pues son comunidades [99], y todo lo común se funda en la justicia. Por consiguiente, hay tantas especies de amistad como de justicia y de comunidad; y todas estas especies lindan unas con otras y tiene diferencias apenas perceptibles. Pero las relaciones de semejanza entre el alma y el cuerpo, el artesano y el instrumento, el señor y el esclavo, no dan lugar a una comunidad, pues no son dos seres distintos, sino que el primero es uno, pero el otro forma parte de éste y no es uno. Tampoco el bien es divisible entre ellos, sino que el bien de ambos pertenece a uno solo por cuya causa existe. El cuerpo, en efecto, es un instrumento congénito, y el esclavo es como una parte y un instrumento separables del señor, siendo el instrumento una especie de esclavo inanimado.

La otras comunidades son una parte de las comunidades de la ciudad; por ejemplo, la de las fratrías o de las cofradías religiosas, o las comunidades financieras. Y todos los regímenes políticos, tanto los correctos como los desviados, se encuentran en la familia (pues en los regímenes ocurre lo mismo que en las armonías musicales) [100]. Monarquía es la relación del padre con sus

[99] La *koinōnía* incluye tres conceptos: asociación de dos o más individuos para la prosecución de un interés o bien común mediante una acción común.

[100] Comparando los regímenes políticos con las armonías, dice, en la *Política* (1290a26-9), que las formas oligárquicas son las más estridentes y despóticas, y las democráticas las más lánguidas y suaves.

hijos; aristocracia, la del hombre con su mujer; república, la de los hermanos entre sí. Las desviaciones son: la tiranía, la oligarquía y la democracia [101]. Éstas son las formas de justicia.

Sin embargo, puesto que la igualdad puede ser numérica y proporcional, habrá también diferentes especies de justicia, de amistad y de comunidad. La comunidad democrática se basa en la igualdad numérica, y también la amistad entre compañeros (pues se mide por la misma norma); en cambio, la comunidad aristocrática (que es la mejor comunidad) y la monárquica se basan en la igualdad proporcional (pues lo justo no es lo mismo para el superior y para el inferior, sino que es algo proporcional a cada uno); tal es, igualmente, la amistad del padre y del hijo, y lo mismo ocurre en las comunidades.

10. *Amistad política o cívica*

Se habla, pues, de amistad entre parientes, entre 1242a
compañeros, entre miembros de una comunidad, siendo esta última la llamada amistad política. La amistad entre parientes tiene varias especies: una entre hermanos, otra entre padres e hijos, pues una se funda sobre la igualdad proporcional, por ejemplo, la paterna; otra, sobre la numérica, como la amistad entre hermanos; ésta está cerca de la amistad entre compañeros, puesto que también allí cuentan los privilegios que dimanan de la edad.

A su vez, la amistad política está constituida principalmente en función de la utilidad, puesto que parece que los hombres, al no bastarse a sí mismos, se han

[101] En el texto, *dêmos* «pueblo», un término para designar a la democracia que sólo se encuentra en la *Ética Nicomáquea* y en la *Política*.

reunido, aunque se hayan reunido también para vivir juntos. Sin embargo, sólo la amistad cívica y su desviación no son simplemente amistades, sino también comunidades a título de amigos; las otras se fundan en la superioridad. Lo justo se encuentra, en mayor grado, en la amistad por utilidad, ya que esto es lo que constituye la justicia cívica. De otra clase es, en efecto, la asociación de la sierra con el arte: no se hace por causa de un fin común (pues son como el instrumento y el alma), sino por causa del interés del que la usa. Sucede, en efecto, que el instrumento mismo recibe la atención que merece de acuerdo con su función, pues existe por ella; y la naturaleza esencial del taladro es doble, siendo la principal su actividad, que es la perforación. Es en esta especie en la que se encuentra el cuerpo y el esclavo, como se ha dicho antes.

Por consiguiente, buscar cómo hay que comportarse con el amigo es buscar una cierta justicia, pues, en general, toda la justicia está en relación con un amigo, porque lo justo lo es para ciertas personas y comunidades, y un amigo es un miembro de la comunidad, o en la familia o en la vida. En efecto, el hombre no es solamente un animal social, sino también familiar, y, al revés que los otros animales, no se aparean ocasionalmente hombre y mujer; en un sentido particular, pues, el hombre no es un animal solitario, sino hecho para la asociación con aquellos que son naturalmente sus parientes. Habrá, pues, una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad, pues la familia es una amistad. A su vez, la relación entre el señor y el esclavo es la del arte y los instrumentos, del alma y el cuerpo, relaciones éstas que no son amistades ni formas de justicia [102], sino algo análogo, como tampo-

[102] Sino solamente relaciones del medio al fin. Por otra parte, la salud es al cuerpo lo que la justicia al alma.

co la salud no es justicia, sino algo análogo. La amistad de la mujer y del hombre existe en la medida de su utilidad y es una comunidad; la del padre y del hijo es la misma que la de la divinidad hacia el hombre, del bienhechor hacia el favorecido, y, en general, la del que naturalmente gobierna hacia el naturalmente gobernado. La de los hermanos entre sí es, sobre todo, la amistad entre compañeros, fundada en la igualdad:

pues nunca me declaró él bastardo,
sino que a ambos se reconocía el mismo padre
Zeus, mi rey [103],

palabras, en efecto, que se aplican a gentes que buscan la igualdad. Es por esto por lo que en la casa se encuentran, ante todo, los principios y las fuentes de la amis- 1242b
tad, de la organización política y de la justicia.

Ahora bien, puesto que hay tres especies de amistad fundadas sobre la virtud, la utilidad y el placer, y dos variedades en cada una de ellas (pues cada una de ellas se considera en relación con la superioridad y la igualdad), es evidente que la justicia en estas amistades resulta de las discusiones precedentes. En la amistad basada en la superioridad, se reclama la proporcionalidad, pero no de la misma manera, sino que el superior invierte la proporcionalidad: su relación con el inferior es como la que existe entre los servicios prestados por el inferior y los suyos propios, siendo su situación como la del gobernante respecto del súbdito; y si esto no es así, reclama al menos la igualdad numérica. Así, precisamente, sucede también en otras comunidades en las que los amigos participan según una igualdad numérica o proporcional: si las partes contribuyen con una suma de dinero numéricamente igual, se reparten los benefi-

103 Sófocles, fr. 688 Nauck.

cios según una igualdad numérica, pero si la suma de dinero es desigual, se los reparten proporcionalmente. El inferior, por el contrario, invierte la proporcionalidad y cruza las relaciones [104]. Pero, de esta manera, podría parecer que el superior sale perjudicado, y que la amistad y la comunidad son un servicio. Es preciso, pues, restablecer la igualdad por otros medios y asegurar la proporcionalidad; esto se consigue con el honor que pertenece por naturaleza al gobernante y a la divinidad en relación con el súbdito. Así hay que igualar el provecho al honor.

La amistad basada en la igualdad es la amistad cívica. Ésta, de una parte, se basa en la utilidad, y las ciudades son amigas entre sí de la misma manera que los ciudadanos; e, igualmente, se dice: «los atenienses no conocen ya a los de Mégara»; tampoco son amigos los ciudadanos cuando no son útiles unos para otros, sino que la amistad es un intercambio de mano a mano. Hay, por otra parte, una relación de gobernante a gobernado que no es ni la natural ni la real, sino la que hace que, sucesivamente, uno gobierne y sea gobernado; y esto, no para hacer el bien como la divinidad, sino para igualar el bien recibido y el servicio prestado. Así pues, la amistad cívica desea estar basada en la igualdad. Pero existen dos especies de amistad basada en la utilidad: la legal y la ética. La amistad cívica mira a la igualdad y a la cosa, como hacen los vendedores y los compradores, por eso se dice:

un salario para el amigo [105].

---

[104] Se trata de amistades que entrañan una desigualdad de valor entre amigos. Ambos están de acuerdo en que debe haber una proporción, pero discrepan en cuanto a la naturaleza de esta proporción: uno reclama la justicia distributiva, el otro la reciprocidad proporcional.

[105] Hesíodo, *Trabajos y Días* 368 (cf., también, *Ética Nicomáquea* 1164a28).

Cuando, pues, se basa en un acuerdo, esta amistad es cívica y legal; pero cuando confían unos en otros, la amistad pretende ser ética y de compañero. Por eso, en esta amistad hay más reclamaciones; la razón es que ésta es contraria a la naturaleza. En efecto, las amistades difieren según que estén basadas en la utilidad o en la virtud, pero las personas desean tener ambas, a la vez, y se unen por causa de la utilidad, pero pretenden hacer de ella una amistad ética, como entre hombres buenos; por esto, obran a la manera de los que confían, y no crean una amistad legal.

En general, de entre las tres clases de amistad, las reclamaciones tienen lugar, sobre todo, en la amistad basada en la utilidad (porque la virtud es irreprochable, y los amigos por placer, después de haber recibido y dado su parte, se separan; pero los amigos por utilidad no se separan tan pronto, si se comportan también como compañeros y no sólo de una manera legal). Sin embargo, la amistad por utilidad, la que es legal, es irreprochable. La separación legal es una cuestión de dinero (ya que con éste se mide la igualdad), mientras que la separación ética es voluntaria. Por esto, en ciertos lugares una ley prohíbe a los amistosamente asociados los procesos por contratos voluntarios, y con razón, porque los buenos por naturaleza no recurren a la justicia, y estos hombres establecen sus contratos como hombres buenos y de confianza. Pero en esta amistad las reclamaciones de uno y otro son dudosas por ambas partes: ¿cómo podría cada uno hacer reproches al otro cuando la confianza se apoya en el carácter moral y no en la ley?

Existe una dificultad: ¿cómo hay que juzgar lo justo? ¿Mirando la cantidad o la calidad del servicio prestado, o mirando, más bien, al favorecido? En efecto, puede ocurrir lo que dice Teognis [106]:

[106] *Elegías* 14.

para ti, oh diosa, esto es pequeño, pero para mí grande,

aunque es posible que lo contrario también suceda, como en la sentencia: «esto es un juego para ti, pero para mí es la muerte». De ahí, surgen las reclamaciones, como se ha dicho. Efectivamente, el primero juzga digna la recompensa, como quien ha prestado un gran servicio, porque lo hizo al que se lo pedía o por alguna otra razón, considerando cuánto su servicio representaba para el otro y no lo que representaba para él mismo; el segundo, al contrario, insiste sobre cuánto significaba aquello para el dador, pero no para sí mismo. A veces se cambia la situación: uno dice cuán poco provecho ha sacado de ello, mientras que el bienhechor insiste sobre cuánto le ha costado. Por ejemplo, si corriendo un riesgo le prestó un servicio del valor de un dracma: uno habla de la magnitud del riesgo, el otro de la del dinero, como en la restitución de una deuda; en este caso, en efecto, la disputa versa sobre lo siguiente: uno exige el valor de la moneda de entonces, el otro su valor actual, a no ser que hubiesen llegado a un acuerdo en el contrato.

La amistad política mira, pues, al acuerdo y a la cosa, mientras que la ética considera la intención; por ello, ésta es más justa, es una justicia amistosa. La causa del conflicto está en que la amistad ética es más noble, pero la amistad útil más necesaria. Los hombres empiezan como amigos éticos, o sea amigos por virtud, pero cuando se llega a chocar con algún interés privado, resulta evidente que eran diferentes. Pues es en la abun-
1243b dancia donde la mayoría persigue lo que es bello y, por eso, también la amistad más bella.

Se ven, así, claramente las distinciones que hay que hacer sobre esta materia. Si son amigos en sentido ético, hay que considerar si su intención es igual y ninguno de los dos debe reclamar algo más digno del otro;

si son amigos útiles y políticos, hay que considerar cómo habrían podido sacar provecho de su acuerdo. Pero si uno afirma que son amigos de una manera y el otro que de otra, no es honroso, cuando se debe una correspondencia activa, hacer meramente bellos discursos; y lo mismo, también, en el otro caso [107]. Pero cuando no han previsto la situación en un contrato, con el pretexto de que se trataba de una amistad ética, conviene que alguien juzgue, y que ninguna de las partes intente engañar bajo un falso pretexto, de manera que cada uno debe contentarse con su suerte. Es evidente que la amistad ética se basa en la intención, pues si alguien, después de haber recibido grandes beneficios, sólo corresponde a ellos en la medida de sus posibilidades por no poder más, obra correctamente; así, también, la divinidad se contenta con recibir sacrificios proporcionados a nuestros recursos. Pero un vendedor no estará satisfecho, si uno le dice que no le puede dar más, como tampoco lo estará el prestamista.

Muchas reclamaciones surgen en las amistades por parte de aquellos que no son amigos según una reciprocidad directa, y no es fácil de ver lo que es justo. En efecto, es difícil de medir con un criterio único lo que no es directamente recíproco, como ocurre con los enamoradizos, pues uno busca al otro como alguien con quien es agradable vivir, mientras que el segundo busca, a veces, al primero como alguien útil. Pero cuando cesa el amor, al cambiar uno cambia el otro, y, entonces, calculan lo que les toca a cada uno y disputan como Pitón y Pammenes [108], y en general como el maestro y el discípulo (pues la ciencia y el dinero no tienen

---

[107] Es decir, tampoco en la amistad ética es honroso insistir en la reciprocidad fundada con miras al negocio.

[108] General tebano, amigo de Epaminondas. PLUTARCO (*Moralia* 618d) lo cita como «amoroso». En cuanto a Pitón, no se sabe exactamente quién era.

medida común), y como el médico Heródico con el paciente que le pagaba poco y como el citarista y el rey: el primero estaba en relación con el rey porque le era agradable, y éste con aquél porque le era útil; pero el rey, cuando llegó el momento de pagar, se consideró a sí mismo como un asociado agradable, y dijo que, así como el citarista lo había alegrado con sus cantos, también él había alegrado al citarista con sus promesas [109]. Ahora bien, también en este caso resulta evidente cómo hay que distinguir: también aquí hay que medir con un solo criterio, no numéricamente, sino proporcionalmente. Hemos de medir, en efecto, según una proporción, como se mide la comunidad política. Pues, ¿cómo un zapatero se asociaría con un agricultor, si sus trabajos no se igualan por medio de una proporción? Así pues, la medida para las comunidades no directamente recíprocas es la proporción, por ejemplo, si una parte se queja de que ha dado la sabiduría y la otra el dinero, hay que examinar qué es la sabiduría en relación con el dinero, y luego qué ha dado cada uno. Pues si uno ha dado la mitad de una cantidad pequeña y el otro ni la ínfima parte de una mayor, es evidente que éste comete una injusticia. Pero también aquí hay ambigüedad en el principio, si uno dice que su relación se basa en la amistad de utilidad, y el otro lo niega y dice que se basa en otro tipo cualquiera de amistad.

11. *Algunos problemas particulares de la amistad*

1244a Acerca del hombre bueno y del amigo basado en la virtud, hemos de considerar si uno debe prestarle ser-

---

[109] Citado también en la *Ética Nicomáquea* (1164a15). Según PLUTARCO (*De Alexandri fortuna* II 1), se trataría del tirano Dionisio de Siracusa.

vicios útiles y ayudarle, o debe hacerlo al que es capaz de corresponder en igual medida. Es el mismo problema que saber a quién, preferentemente, se ha de hacer el bien, si al amigo o al hombre bueno. Si el amigo es también bueno, quizá no resulte demasiado difícil, con tal de que no se exagere un aspecto y se rebaje el otro, haciéndolo muy amigo pero moderadamente bueno. Si no es así, surgen muchos problemas; por ejemplo, si uno era amigo, pero no va a serlo más, y el otro todavía no lo es, pero lo será, o bien si uno lo fue, pero ya no lo es, y el otro lo es, pero no lo fue ni lo será. Con todo, el primer problema es más difícil. Quizá, en efecto, Eurípides tiene razón cuando dice:

Tus palabras son una justa recompensa a tus palabras,
pero una obra para aquel que ha realizado una obra [110],

y no hay que darlo todo al padre, sino que hay otras cosas que uno debe dar a su madre, aunque el padre sea superior, pues tampoco se sacrifica todo a Zeus, ni recibe todos los honores, sino sólo algunos. Quizá, pues, haya servicios que deban prestarse al amigo útil, y otros al amigo bueno; por ejemplo, si alguien te da comida y lo necesario, no estás obligado a convivir con él; tampoco el convivir con alguien te obliga a darle las cosas que has recibido, no de él, sino del amigo útil; pero los que, obrando así, lo dan todo erróneamente al que aman, no se hacen merecedores de nada.

Todas las definiciones ya dadas de la amistad en los discursos son, en algún sentido, efectivamente, definiciones de la amistad, pero no de la misma clase de amistad. Realmente, ⟨es una nota de amistad⟩ desearle al amigo útil lo bueno para él, y también al bienhechor y, en definitiva, a cualquiera (pues esta definición de

[110] Nauck, 2.ª ed., fr. 890.

amistad no es distintiva); y ⟨lo es también⟩ desearle la existencia a otra clase de amigo, y con otro, ⟨desear⟩ convivir con él, y con el amigo según el placer, ⟨desear⟩ compartir sus dolores y sus alegrías. Todas estas definiciones se dicen de una cierta amistad, pero ninguna se refiere a una amistad única. Por eso existen muchas definiciones y se cree que cada una se aplica a una amistad única, no siéndolo; por ejemplo, el desear la existencia de alguien; en efecto, el amigo superior y el bienhechor desean la existencia de su propia obra (y se debe corresponder al que da la existencia), pero no desean convivir con ella, sino con el amigo agradable. En algunos casos, los amigos se ofenden recíprocamente, porque prefieren más a los objetos que al poseedor; y son amigos del poseedor de la misma manera que se elegiría el vino porque es agradable, y la riqueza porque es útil, pues él es más útil. Por eso se indigna, como si se hubiese preferido antes que a él un bien inferior; pero los otros se quejan, pues buscan ahora en él al amigo bueno, después de haber buscado al amigo agradable y útil.

12. *Autarquía y amistad*

1244b Hay que investigar también acerca de la autarquía y de la amistad, y acerca de las relaciones que se establecen entre ambas significaciones. Pues se podría uno preguntar si alguien, suficiente en todo, tendrá algún amigo, o bien si se busca un amigo en la necesidad, o si el hombre bueno será el más suficiente. Si el hombre bueno es feliz, ¿en qué tendrá necesidad de un amigo? No corresponde al que se basta a sí mismo tener necesidad ni de amigos útiles ni de amigos que lo diviertan, ni de compañía, porque le basta vivir consigo mismo. Esto resulta evidente sobre todo para la divinidad: está

claro que no teniendo necesidad de nada no necesitará un amigo ni lo tendrá, como tampoco tendrá nada de lo que necesita el señor. En consecuencia, el hombre más feliz no tendrá, de ningún modo, necesidad de amigos, salvo en la medida en que le sea imposible ser suficiente. Al que vive la vida mejor le es necesario, pues, tener muy pocos amigos, y que sean cada vez más reducidos, y no se esforzará por tenerlos; al contrario, se preocupará poco no sólo de amigos útiles, sino también de aquellos con los cuales elegiría convivir. Parece entonces, sin duda, evidente que no es por la utilidad o el provecho por lo que un amigo existe, sino que el amigo basado en la virtud es el único amigo. Pues cuando no tenemos necesidad de nada, todos buscamos gente que comparta nuestras alegrías, y bienhechores más que favorecidos. Y tenemos un mejor juicio en la suficiencia que en la necesidad, y es entonces, sobre todo, cuando necesitamos amigos dignos de convivir con nosotros.

Hemos de investigar esta dificultad, no sea que, aun cuando lo dicho esté bien, se nos escape algo a causa de la comparación. La cuestión resulta evidente si consideramos qué es la vida en acto y como fin: es patente que la vida consiste en percibir y conocer en común. Pero percibirse y conocerse constituyen lo más deseable para cada uno (y, por esto, el deseo de vivir es innato en todos, pues el vivir debe considerarse como un cierto conocimiento). Si, pues, uno lograra separarse e hiciera posible el conocerse a sí mismo por sí y con relación a otra cosa [111] (pero esto ha quedado oscuro

[111] Texto difícil, para cuya solución se han propuesto numerosas correcciones. Nosotros hemos adoptado la interpretación de Décarie, el cual considera que se trata en este pasaje del conocimiento en sí, sin tener en cuenta la referencia al objeto conocido (V. DÉCARIE, *Aristote...*, pág. 195). Frente a la divinidad que se conoce directamente sin necesidad de otra cosa, el hombre, para conocerse, necesita de un intermediario.

tal como se ha descrito en el discurso [112], aunque en la realidad no puede permanecer oscuro) sería del todo indiferente que otro conociera en lugar de uno mismo, y esta situación se parecería a la de aquel que quisiera que otro viviese en su lugar [113]. Pero es racional pensar que percibirse y conocerse a sí mismo es más deseable. Hay que considerar, en efecto, dos cosas al mismo tiempo: que el vivir es deseable y también el bien y, en consecuencia, que es deseable que una tal naturaleza pertenezca a ambos ⟨ por la misma ⟩ . Si, por consi-
1245a guiente, una de estas series paralelas [114] se encuentra siempre en la posición de lo deseable, lo conocido y lo percibido existen, hablando globalmente, por participar de la naturaleza definida; de suerte que el desear percibir por sí mismo es desear existir de una cierta manera, puesto que, entonces, no somos cada una de estas cosa por nosotros mismos, sino por participar de estas facultades en el percibir y conocer (pues, al percibir, resulta un mismo percibido en el modo y en el aspecto en que uno lo ha percibido anteriormente y en tanto en cuanto percibe este objeto mismo; y, al conocer, resulta uno mismo conocido); así, es por esta razón por lo que uno desea vivir siempre, puesto que siempre desea conocer [115],

---

112 Otra de las constantes alusiones del autor a sus obras y que, como siempre, ha sido objeto de discusión. Para unos, se trata del *Protréptico* (Jaeger, Düring); para otros, de un libro sobre las *Divisiones* (Dirlmeier), y no falta quien cree que se refiere a un comentario *Sobre el Bien* de Platón (Krämer).

113 Es decir, si fuera posible el conocimiento absoluto separado del sujeto, sería indiferente que otro conociera en mi lugar.

114 En el texto, *systoichía* «columna», o sea una de las series paralelas cuyos artículos se corresponden exactamente. Referencia a los diez principios pitágoricos enumerados paralelamente: Uno, Bueno, Impar, etc., opuestos respectivamente a Pluralidad, Malo, Par, etc. (cf. *Metafísica* IV 2, 1004a10-30).

115 La *Metafísica* (980a21) empieza con estas palabras: «Todos los hombres desean por naturaleza saber.» Aquí el deseo natural de conocer va unido al conocimiento de uno mismo.

es decir, puesto que uno mismo desea ser el objeto conocido. Por consiguiente, escoger vivir en compañía parecería ser, en cierto sentido, necio: en primer lugar, por lo que el hombre tiene de común con los otros animales, como el comer juntos o beber juntos; pues, ¿qué diferencia hay en que estas cosas se realicen juntas o separadas, si se quita la palabra? Pero, incluso el participar de una conversación al azar, es algo indiferente, y además a los amigos que se bastan a sí mismos no les es posible ni enseñar ni aprender, pues el que aprende no tiene lo que debe, y el que enseña reconoce una deficiencia en el amigo, y la igualdad es la amistad. Sin embargo, según parece, todos encontramos más agradable compartir las cosas buenas con los amigos en la medida en que éstas le suceden a uno, y compartir el bien, lo mejor posible. Pero a uno de estos amigos le interesa el placer corporal, a otro los estudios artísticos, a otro la filosofía; y, así, hay que estar, pues, con el amigo. De ahí el proverbio: «los amigos distantes son una carga», de modo que hay que evitar el alejamiento en el caso de la amistad. Por esto, también el amor parece ser semejante a la amistad: pues el que ama desea vivir con el amado, aunque no de la manera como debería, sino según sus sentidos.

Así pues, el discurso, al desarrollar la dificultad, afirma estas cuestiones, pero los hechos parecen ir en un sentido tal que, evidentemente, aquel que ha suscitado la dificultad, en cierta manera, nos engaña. Por tanto, hemos de examinar la verdad partiendo de lo que sigue: el amigo quiere ser, como dice el proverbio, «otro Heracles», otro yo. Sin embargo, existe una separación y es difícil que surja la unidad. Pero, según la naturaleza, la semejanza es muy estrecha, y así, uno se parece a su amigo desde el punto de vista del cuerpo, otro desde el punto de vista del alma, y entre ellos, uno se parece según una parte, y otro, según otra. Con todo, y pese

a ello, un amigo desea existir como un yo separado. Ahora bien, percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo. Por consiguiente, compartir incluso los placeres vulgares y vivirlos con un amigo es racionalmente agradable (pues la percepción de sí mismo se presenta siempre al mismo tiempo), pero más todavía compartir los placeres más divinos, y la causa de ello es que siempre es más agradable contemplarse a sí mismo en posesión del bien superior, ya sea esto una pasión, una acción, u otra cosa
1245b distinta. Pero si se debe vivir bien y también el amigo, y vivir en común incluye el actuar en común, la comunidad se centrará principalmente en las cosas incluidas en el fin. Por esto, es conveniente estudiar juntos y deleitarse juntos no en los placeres del alimento y las necesidades de la vida (ya que tales comunidades no parecen ser compañías, sino simples goces), sino que cada uno desea compartir con sus amigos el fin que él sea capaz de alcanzar, o, si esto no es posible, se prefiera principalmente hacer el bien a los amigos y recibirlo de ellos. Es, pues, evidente que hay que convivir, y que todos lo desean en gran manera, y que esto ocurre, sobre todo, en el hombre que es más feliz y mejor. Pero también es evidente que, de acuerdo con el argumento, no era esto lo que se manifestaba y que ello estaba rectamente deducido, siendo el tal argumento verdadero. En efecto, la solución se encuentra en la síntesis, siendo verdadera la comparación [116]. Pues del hecho de que la divinidad es de tal naturaleza que no tiene necesidad de amigo, el argumento postula que esto vale también para el hombre que es semejante. Sin embargo, según este argumento, el hombre bueno no pensará nada, pues no es así como la divinidad es feliz, ya que es demasiado buena para pensar en otra cosa que en sí misma.

[116] Es decir, del hombre con la divinidad.

Y la razón está en que para nosotros el vivir bien depende de algo distinto de nosotros, mientras que, en su caso, la divinidad es en sí misma su vivir bien.

El buscar para nosotros y pedir muchos amigos, pero decir, al mismo tiempo, que el que tiene muchos amigos no tiene ninguno, son dos afirmaciones correctas. En efecto, si es posible convivir con muchos y compartir las percepciones de muchos a la vez, es lo más deseable que ellos sean el mayor número posible; pero puesto que esto es muy difícil, la comunidad activa de percepción debe necesariamente reducirse a un número muy pequeño de personas, de manera que no sólo es difícil conseguir muchos amigos (pues es preciso someterlos a prueba), sino también servirse de ellos cuando se los posee [117].

A veces deseamos que el ser querido, si es feliz, esté lejos de nosotros; otras veces deseamos compartir la misma existencia. El desear estar juntos es un signo de amistad, pues todos escogen, si es posible, estar juntos y ser felices; pero si es imposible, entonces uno actuará como la madre de Heracles, que hubiera, sin duda, preferido que su hijo fuera un dios más que ser, en compañía de ella, servidor de Euristeo [118]. Pues uno podría expresarse como lo hizo irónicamente aquel lacedemonio, cuando alguien lo exhortó, en medio del temporal, a que invocara a los Dioscuros [119].

---

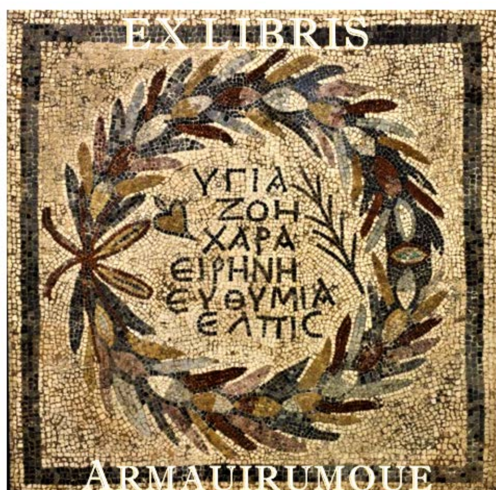
[117] Ha quedado, pues, así resuelto el problema planteado más arriba acerca de la necesidad de amigos y de si deben ser muchos o pocos. A diferencia de la divinidad, el hombre feliz puede y debe tener algunos amigos. Junto a la conciencia que uno tiene de su propio bien, es preciso también tener conciencia *(synaíthēsis)* del bien del amigo, y esto sólo puede producirse en la convivencia y en el intercambio de palabras y pensamientos (cf. *Ética Nicomáquea* 1170a1-15).

[118] Rey de Argos y Micenas, a cuyas órdenes, por voluntad de Zeus, tuvo que vivir Heracles y realizar los célebres doce trabajos.

[119] Sin duda, debió de decir que, estando él mismo en peligro, no querría ver en él a los Dioscuros.

Parece que es propio del que ama impedir al amado que comparta sus dificultades, y del amado, desear compartirlas. Las dos cosas ocurren razonablemente, pues nada debe ser tan penoso para el amigo como no ver a su amigo; se admite, sin embargo, que no hay que escoger en función de sí mismo. Por eso, uno evita a sus amigos el compartir sus propias dificultades. Basta que uno mismo sufra, a fin de que no parezca, por con-
1246a sideraciones egoístas, que prefiere su alegría a costa del dolor del amigo y, además, que se encuentra más aliviado al no soportar solo las desgracias. Y puesto que es deseable vivir bien y en compañía, es evidente que la convivencia, unida incluso a un bien más pequeño, es, de algún modo, más deseable que disfrutar separadamente de un bien mayor. Pero, dado que no resulta claro cuánto vale la convivencia, los hombres difieren en este punto, y unos piensan que es un signo de amistad compartirlo todo juntamente, y dicen, por ejemplo, que es más agradable comer juntos los mismos alimentos; otros, sin embargo, no desean compartirlo todo, pues, si imaginamos los casos extremos, se admitirá que es más agradable ser desgraciados juntos que felices separadamente. Y algo semejante a esto ocurre también en las degracias: ya deseamos que los amigos estén ausentes y que no sufran cuando no están en condiciones de ayudarnos, ya pensamos que es más agradable para ellos estar presentes. Y la existencia de esta contradicción es completamente racional, pues esta situación se presenta a consecuencia de lo que hemos dicho, y también porque evitamos generalmente contemplar al amigo que sufre o que está en una mala situación, como lo hacemos en nuestro propio caso; pues ver a un amigo es una de las cosas más agradables por la razón ya mencionada, e incluso verlo enfermo si uno también lo está. Por consiguiente, cualquiera que sea de estas dos cosas la más agradable, inclinará la balanza en el senti-

do de desear o no la presencia. Y esto ocurre también entre los peores y por la misma razón, pues ellos se esfuerzan, sobre todo, en que sus amigos no sean felices y no existan si ellos mismos han de ser desgraciados. Por eso, a veces, algunos se matan con aquellos que aman, pues piensan que van a sentir más su propia desgracia, del mismo modo que si uno, acordándose de que en otro tiempo ha sido feliz, sufriera más que si pensara que siempre ha sido desgraciado.



LIBRO VIII[120]

NOBLEZA MORAL Y VIRTUD PERFECTA

1. *Virtud y prudencia*

Uno podría preguntarse si es posible servirse de cada cosa no sólo para su fin natural, sino también para otro fin, y, en este caso, si se utiliza por sí misma o, al contrario, de manera accidental[121]. Por ejemplo, si nos servimos de un ojo en cuanto ojo para ver o, también, diversamente, para mirar de reojo por ser bizco,
1246a30 de modo que un objeto único aparezca doble; en ambos casos, el ojo es utilizado por ser ojo, pero sería posible

---

[120] Los capítulos de este libro (que algunos críticos incluyen en el anterior) son de considerable interés, por tratar cuestiones que no se encuentran en la *Ética Nicomáquea* o que, en todo caso, están planteados de otra manera. En el capítulo primero, examina Aristóteles las relaciones entre prudencia y ciencia por una parte, y prudencia y virtud por otra; en el segundo, discute la problemática de si hay hombres afortunados, y en el tercero, distingue entre bienes que son buenos por naturaleza (como honor, riqueza, etc.) y bienes que existen y son laudables por sí mismos (por ejemplo, la justicia y la moderación) para terminar con el uso que debe hacer de ellos el hombre perfecto de acuerdo con la recta razón.

[121] En diversas ocasiones nos habla Aristóteles del uso natural de las cosas y del uso accidental (cf. 1227a22-30, referido a la vista; 1231b38, referido al calzado).

utilizarlo de otra manera, accidentalmente, por ejemplo, si se le pudiera vender o comer. Otro tanto ocurre con la ciencia, pues se la puede utilizar de manera verdadera y de manera errónea; por ejemplo, cuando con intención se escribe incorrectamente, como con ignorancia, de igual modo que cuando se transforma la mano en pie: es así como los danzarines se sirven del pie como de una mano e inversamente. Si, pues, todas las virtudes son ciencias, uno podría servirse de la justicia como si fuera injusticia; cometería, pues, injusticias, gracias a la justicia, realizando actos injustos, como uno comete errores de ignorante gracias a la ciencia. Pero si esto es imposible, es evidente que las virtudes no pueden ser ciencias. Y si la ciencia no puede ignorar, sino solamente cometer errores y hacer las mismas cosas que se harían por ignorancia, uno no podrá tampoco obrar a partir de la justicia como obraría a partir de la injusticia. Pero, puesto que la prudencia es ciencia y una forma de verdad, producirá los mismos efectos que aquélla: pues será posible obrar insensatamente gracias a la prudencia y cometer los mismos errores que el insensato. Pero si el uso de cualquier cosa, en cuanto cosa, fuera simple, al obrar así los hombres obrarían sensatamente. Pues, en el caso de las demás ciencias, hay una ciencia distinta y superior que causa el cambio; pero ¿qué ciencia puede ser causa del cambio en la ciencia superior a todas? Ninguna ciencia, ciertamente, ni intelecto. Pero ni siquiera la virtud, pues la ciencia suprema se sirve de ella; la virtud del que manda se sirve, en efecto, de la de aquel a quien manda. Así pues, ¿quién hay ⟨en quien ocurra esto⟩? ¿O bien ocurrirá como en la incontinencia que se dice ser el vicio de la parte irracional del alma, siendo el incontinente un licencioso, aunque posea la razón? Pero si su apetito es fuerte, cambiará de opinión y sacará la conclusión contraria a la razón. ¿O bien es evidente que si hay virtud

en la parte irracional e ignorancia en la racional, ambas se transformarán de otra manera? Así será posible servirse de la justicia injusta y perversamente, y de la prudencia neciamente, de suerte que los usos contrarios serán posibles. Sería, en efecto, extraño que la maldad que aparece, a veces, en la parte irracional del alma pueda transformar la virtud de la parte racional y ser causa de la ignorancia, y, en cambio, la virtud que está en la parte irracional, encontrándose la ignorancia en la parte racional, no pueda transformar a ésta, y le haga juzgar con sensatez y obrar como es debido; y que, a su vez, la prudencia de la parte racional no pueda hacer que la intemperancia de la parte irracional obre moderadamente, como parece ser lo propio de la continencia. De suerte que de la ignorancia saldría un comportamiento prudente.

Pero estas consecuencias son extrañas, sobre todo la de servirse de la prudencia sensatamente como resultado de la ignorancia. Ésta es una cosa, en efecto, que no vemos en otros casos. Por ejemplo, la intemperancia transforma la medicina y la gramática, pero no transforma la ignorancia si es contraria, porque no contiene la superioridad; ⟨ esto lo consigue ⟩, más bien, la virtud que, de una manera general, se encuentra en esta relación con respecto al vicio, pues el justo puede hacer todo lo que hace el injusto, y globalmente la impotencia está incluida en la prudencia. Así pues, es evidente que los hombres son, al mismo tiempo, prudentes y buenos, y que aquellos modos de ser corresponden a personas distintas. Y son rectas las palabras de Sócrates de que «nada es más poderoso que la prudencia», pero se equivocó cuando dijo que es una ciencia, pues es una virtud, y no una ciencia, sino otra clase de conocimiento [122]

[122] Quede, pues, claro que, para Aristóteles, la prudencia no es una ciencia en el sentido platónico del término, o sea un arte, sino

2. *Suerte, buena suerte y felicidad*

Puesto que no solamente la prudencia y la virtud producen la prosperidad, sino que también decimos que los 1247a afortunados son felices, indicando con ello que también la fortuna produce la prosperidad y los mismos resultados que la ciencia, hemos de examinar si el afortunado y el desafortunado lo son por naturaleza y qué es lo que hay con respecto a estas materias. Vemos, en efecto, que existen hombres afortunados, ya que muchas personas insensatas tienen éxito en cosas en que la suerte es soberana y algunos, incluso, en cosas que implican arte pero también una parte importante de suerte, por ejemplo, en la estrategia o en la navegación. ¿Son, pues, estos así a causa de un modo de ser, o no ⟨basta⟩ el hecho de tener por sí mismos tal cualidad para ser capaces de conseguir resultados afortunados? Pues muchos creen que es por naturaleza por lo que son así; pero la naturaleza dota a los hombres de cualidades diferentes, y difieren en seguida ya desde su nacimiento: así, unos tienen los ojos azules, otros negros, porque cada uno tiene tal cualidad, según como es, y lo mismo ocurre con los afortunados y desafortunados. Pues es evidente que no prosperan (o dejan de prosperar) gracias a la prudencia; ésta no es irracional, sino que puede dar razón de por qué obra así, mientras que los afortunados no podrían decir por qué prosperan (pues sería arte). Además, es evidente, porque son insensatos, pero no en otros dominios (esto no es extraño; por ejemplo, Hipócrates[123] era geómetra, pero parecía en otras cues-

---

una percepción intelectual que está estrechamente unida a las virtudes éticas.

[123] Matemático de Quíos que fue el primero en compilar una obra sobre elementos de geometría. Floreció alrededor del 430 a. C.

tiones estúpido e insensato, y se cuenta que, en un viaje, por su necedad, perdió mucho dinero a manos de los aduaneros en Bizancio); por otra parte, incluso son insensatos en los asuntos mismos en que son afortunados. Pues en la navegación no son los más hábiles los afortunados, sino que ocurre como en el lanzamiento de los dados, en que uno no obtiene ningún punto y otro saca seis, y gracias ello es, naturalmente, afortunado. ¿O será porque uno es amado, como se dice, por la divinidad, y porque un factor exterior es la causa del éxito? [124]. Así, un barco mal construido navega, a menudo, mejor no por sí mismo, sino porque tiene un buen piloto, y de la misma manera el afortunado tiene al genio como piloto. Pero sería extraño que un dios o un genio ame a tal persona, y no a la mejor y más prudente. Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado. Sin embargo, la naturaleza es causa de lo que se presenta siempre o, generalmente, de la misma manera, mientras que la suerte es lo contrario. Si, pues, tener éxito inesperadamente parece fruto de la suerte, y si es precisamente gracias a la suerte por lo que uno es afortunado, podría parecer que esta causa no es tal que produzca siempre o generalmente el mismo efecto. Además, si gracias a tal cualidad uno tiene éxito o fracasa (como el color azul de los ojos hace que un hombre no tenga una mirada penetrante), no es la causa la suerte sino la naturaleza. Así uno no es afortunado, sino, más bien, bien dotado. En consecuencia, habría que decir que los que llamamos afortunados no lo

---

[124] También en los fragmentos conservados de la obra de Aristóxeno de Tarento, discípulo de Aristóteles, encontramos la distinción entre la suerte procedente de una cierta inspiración divina y la debida a una buena disposicón natural (Wehrli, fr. 41).

son por la suerte; no lo son, porque afortunados son 1247b
aquellos para quienes la buena suerte es la causa de los bienes. Ahora bien, si esto es así, ¿diremos que la suerte no existe en absoluto, o bien que existe, pero no es causa? Pero es necesario que exista y sea causa, y en consecuencia, será para algunos causa de bienes o de males. Pero si hay que suprimirla del todo, entonces debe decirse que nada viene de la suerte, a pesar de que nosotros, cuando hay otra causa y no la vemos, decimos que la suerte es causa. Debido a esto, definimos la suerte diciendo que es una causa imprevisible para el razonamiento humano, como si fuera una cierta naturaleza. Esto sería otro problema. Pero puesto que vemos a ciertas personas que sólo son afortunadas una vez, ¿por qué no tienen éxito de nuevo por la misma razón y reiteradamente? Pues la misma causa produce el mismo efecto. En consecuencia, no será esto un efecto de la suerte. Y cuando el mismo efecto resulta de antecedentes indeterminados e indefinidos, habrá algo bueno o malo, pero no habrá ciencia de ello o conocimiento por experiencia, pues, en este caso, algunos hombres afortunados podrían aprenderlo, o incluso todas las ciencias llegarían a ser afortunadas, como dijo Sócrates [125]. ¿Qué es, pues, lo que impide que tales cosas sucedan a alguien sucesivamente y a menudo, no por ser de tal manera, sino como alguien que pudiera hacer siempre la máxima jugada a los dados? ¿Qué, pues? ¿Acaso no hay en el alma impulsos que proceden, unos del razonamiento, otros del deseo irracional, y estos últimos no son anteriores? En efecto, si el impulso que procede del apetito de lo agradable existe por naturaleza y también el deseo, todo marchará, naturalmente, al menos, hacia el bien. Si, pues, algunas personas están naturalmente bien dotadas (como los que son por naturaleza aptos para

---

[125] PLATÓN, *Eutidemo* 279d.

cantar, los cuales, sin la ciencia del canto, están bien dotados para él), y se lanzan, sin la ayuda de la razón, hacia donde les lleva la naturaleza, y desean tal objeto y en tal momento, como se debé, de la manera que se debe y cuando se debe, esas personas tendrán éxito, aunque se encuentren a sí mismas insensatas e irracionales, como uno cantará bien sin ser apto para enseñar a cantar. Y cuantas personas, sin ayuda de la razón, tienen generalmente éxito son afortunadas. Por consiguiente, sería la naturaleza la que haría a los hombres afortunados. ¿O bien el término «fortuna» tiene varios significados? En efecto, ciertos actos dependen del impulso y de una acción deliberada para obrar, y otros, al contrario. En los primeros, en los cuales parece haberse razonado mal, si uno tiene éxito, decimos que ha sido afortunado; y también en los últimos, si deseaban un bien distinto o inferior al conseguido. Los afortunados de la primera manera es posible que lo sean por naturaleza, pues el impulso, siendo también deseo hacia lo debido, ha logrado éxito, pero el razonamiento era insensato; y cuando sucede que el razonamiento de esta persona parece incorrecto, mientras que el impulso es la causa, este impulso, por ser recto, los ha salvado; pero, a veces, debido al apetito, han razonado de nuevo y han sido desgraciados. Mas, en el segundo caso, ¿cómo existiría la fortuna debida a la bondad natural del deseo y del apetito? Pero si en este caso hay fortuna, la palabra fortuna tendrá dos sentidos y será idéntica a la primera o bien habrá varias clases de fortuna. Pero, puesto que vemos que algunas personas son afortunadas en contra de toda ciencia y de todo razonamiento correcto, es evidente que la causa de la fortuna debe ser otra cosa diferente. Ahora bien, ¿existe o no la buena suerte por la que una persona desea lo que debe y cuando debe, en los casos en que el razonamiento humano no puede ser la causa? En efecto, tal apetito no está totalmente des-

provisto de razonamiento y no es tampoco natural, sino que ha sido corrompido por algo. Parece, pues, ser afortunado, porque la fortuna es causa de las cosas que suceden al margen de la razón, y esto está al margen de la razón (porque está fuera de la ciencia y de lo universal); pero, según parece, no es resultado de la suerte, sino que parece proceder del motivo ya indicado. De manera que este argumento no demuestra que uno es afortunado por naturaleza, sino que aquellos que son afortunados no todos deben su éxito a la suerte, sino a veces a la naturaleza; ni tampoco demuestra que la suerte no sea la causa de nada, sino que no es la causa de todo lo que parece serlo.

Sin embargo, uno podría preguntarse si la suerte es causa de desear lo que se debe y cuando se debe; o, en este caso, ¿no será causa de todo, incluso del pensar y del deliberar? Pues no se delibera después de haber deliberado, estando precedida esta deliberación por otra, ni se piensa después de haber pensado con anterioridad a este pensar, y así hasta el infinito, sino que hay un principio. Por consiguiente, el entendimiento no es el principio del pensar, ni la deliberación del deliberar. Entonces, ¿qué otra cosa resta sino la suerte? Así, todo procederá de la suerte. Pero ¿no hay un principio, fuera del cual no hay otro, y, puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? Pero esto es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento en el alma? La respuesta es evidente: como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. El principio de la razón no es la razón sino algo superior. ¿Qué podría haber de superior a la ciencia y al entendimiento salvo Dios? No la virtud, ya que ésta es un instrumento del entendimiento. Por esto, como he dicho antes, se llaman afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso.

Y a éstos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir el entusiasmo, pero no pueden deliberar. Pues, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida adivinación propia de las personas prudentes y sabias; sólo se les ha de negar la adivinación que procede de la razón, pero unos se sirven de la experiencia, otros de la costumbre de la observación, y éstos emplean lo divino; ya que la divinidad ve bien el futuro y el presente y aquellas cosas de las que la razón se ha separado. Por este motivo, los melancólicos tienen incluso sueños verídicos: el principio, en efecto, parece tener más fuerza cuando la razón se ha separado, como los ciegos tienen mejor memoria,
1248b por estar ésta libre con relación a los objetos visibles.

Es evidente, pues, que hay dos especies de fortuna: una divina, por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre que prospera siguiendo su impulso, mientras que el otro prospera en contra de su impulso. Ambas personas son irracionales. Y la fortuna primera es, más bien, continua, pero la otra no lo es.

3. *La norma de la virtud perfecta* [126]

Sobre cada virtud en particular hemos hablado ya antes; ahora, puesto que hemos definido separadamen-

---

[126] Este capítulo se ha puesto en relación con ciertos pasajes del libro X de la *Ética Nicomáquea* que tratan de la vida contemplativa. Con todo, hay entre ambos diferencias, señaladas, entre otros, por Mouan: «La genuina realización de la felicidad humana en la *Ética Eudemia* debe fundarse en la actividad de las virtudes intelectual y moral, mientras que, en la *Ética Nicomáquea* y en el *Protréptico*, está

te sus significados, debemos también describir claramente la excelencia que resulta de ellos, y que llamamos aquí nobleza [127]. Ahora bien, es evidente que aquel que merezca de verdad esta denominación debe, necesariamente, poseer las virtudes particulares, pues en ningún otro caso puede ser de otra manera; nadie, en efecto, está sano en todo su cuerpo si no lo está en alguna de sus partes, antes bien es necesario que todas las partes o la mayoría o las más importantes estén en el mismo estado que el total.

Ser bueno y ser noble difieren no sólo en el nombre, sino también en sí mismos. Pues todos los bienes tienen fines que deben ser elegidos por ellos mismos. De éstos, son nobles todos aquellos que, existiendo por ellos mismos, son laudables. Ahora bien, éstos son los que motivan las acciones laudables, y son ellos laudables por sí mismos, como por ejemplo, la justicia misma y sus acciones; también las acciones moderadas, porque la moderación es laudable; pero la salud no es laudable, ya que su efecto no lo es, ni la acción vigorosa, porque la fuerza no lo es; ellas son buenas, pero no laudables. Igualmente, esto es también evidente en los otros casos gracias a la introducción. Por consiguiente, es bueno un hombre para quien los bienes naturales son buenos, dado que los bienes por los que luchan los hombres y

---

situada solamente en la actividad de la virtud del *noûs*, separada de las virtudes morales del resto del alma» (J. D. MOUAN, *Moral Knowledge and ist Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968, págs. 132-3).

127 *Kalokagathía*, término difícil de traducir, ya que nuestros vocablos no abarcan todo el campo semántico del original. Se entiende por tal la virtud perfecta, el compendio de todas las virtudes. Los ingleses lo traducen por «gentlemanship», «nobility» y «goodness»; para los franceses es el carácter del «hombre accompli», «beau-et-bon»; Dirlmeier se sirve de una parífrasis: «eine ganz edle und vollendete Bindung des Charakters». Nosotros lo traducimos por «nobleza», que según el *Diccionario de la Real Academia*, es la cualidad del noble, es decir, del excelente en cualquier línea.

que creen que son los mayores, honor, riqueza, virtudes del cuerpo, buena suerte y poder, son buenos por naturaleza, pero pueden resultar nocivos para algunos a causa de su modo de ser. Pues ni el insensato, ni el injusto, ni el intemperante obtienen ningún provecho de su uso, como tampoco el enfermo del régimen del sano, o el hombre débil y lisiado de los aderezos del sano y en posesión de todos los miembros. Un hombre es noble por poseer aquellos bienes que son nobles en sí mismos y por practicar actos nobles y con vistas a ellos mismos, y son nobles las virtudes y los actos que proceden de la virtud.

Pero hay también un modo de ser cívico, tal como lo tienen los lacedemonios y que podrían tenerlo otros como ellos. Este modo de ser es el siguiente. Hay, efectivamente, personas que piensan que se debe tener la virtud, pero sólo a causa de los bienes naturales.
1249a Tales hombres son buenos (ya que los bienes naturales son buenos para ellos), pero no tienen nobleza; pues las cosas bellas en sí no les pertenecen, y no se proponen acciones nobles. Y no sólo esto, sino que las cosas que por naturaleza no son bellas, sino buenas, son para ellos bellas [128]. Porque los bienes naturales son bellos cuando es bello aquello por lo que los hombres los hacen y escogen. Por esto, para el hombre noble los bienes por naturaleza sí son bellos. Pues lo justo es bello, y esto está en proporción al mérito, y el hombre perfecto merece estas cosas. Y lo que le conviene es bello. y estas cosas le convienen: riqueza, linaje y poder, de suerte que, para el hombre noble, lo útil es también bello. Pero para muchos hay discordancia: las cosas abso-

[128] También en la *Metafísica* distingue Aristóteles entre bello y bueno: «Lo bueno y lo bello son cosas distintas: lo bueno se encuentra siempre en la acción, lo bello se da también en las cosas inmóviles» (1078a31-2).

lutamente buenas no son buenas para ellos, pero sí para el noble; y para él son también bellas, ya que hace muchas acciones bellas a causa de las mismas. Mas el hombre que cree que debe poseer las virtudes a causa de los bienes externos hace cosas bellas accidentalmente. La nobleza es, pues, la virtud perfecta.

Acerca del placer, hemos hablado también de su naturaleza [129] y en qué sentido es bueno; y se ha dicho que lo agradable, en sentido general, es bello, y que el bien, en sentido general, es agradable. Pero el placer sólo tiene lugar en la acción; por esto, el hombre verdaderamente feliz vivirá también muy agradablemente, y los hombres no en vano exigen esto.

Pero existe, igualmente, para el médico una norma con referencia a la cual juzga qué cuerpo está sano y cuál no, y que determina qué es lo que hay que hacer para estar sano; mas, si se hace en menor o mayor grado, no se alcanza la salud. Así, también, para el hombre virtuoso: respecto de las acciones y elección de los bienes naturales, pero no laudables, debe haber una norma de la disposición y de la elección, y también para 1249b
evitar el exceso y el defecto en las riquezas y en la buena suerte. Antes se ha dicho [130] que esta norma era «de

---

[129] En el libro VII de la *Ética Nicomáquea*, y también en varios pasajes de este tratado, en los que muestra la relación entre la felicidad y el placer y cuáles son los placeres gracias a los cuales se puede pensar, con razón, que el hombre feliz vive agradablemente (1214a1-8; 1216a30-7; 1235b30-1236a6; 1237a26-37, etc.).

[130] II 3, 1220b21-35 y 1222b7-9. En el original *hóros* que significa propiamente linde de un campo. HOMERO (*Ilíada* XII 421) describe a dos hombres que tienen en sus manos varas de medir y que discuten sobre los lindes de sus campos. El *hóros* no es el módulo, sino el visible mojón que ellos han reconocido después de haber fijado los límites de los campos limítrofes. También EURÍPIDES (*Heracles* 669) nos habla de los *hóroi ek theôn:* «Mas ahora no hay ninguna frontera exacta —puesta por los dioses— entre buenos y malos, sino que el tiempo en su ciclo hace brillar sólo la riqueza» (trad. J. L. CALVO). Para Aristó-

acuerdo con la razón», lo que equivaldría a decir, en cuanto al alimento, «de acuerdo con la ciencia médica y su razón»[131]. Esto es verdadero, pero poco claro. Es preciso, pues, aquí como en otras partes, vivir según el principio[132] rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo, el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él. El hombre, en efecto, se compone naturalmente de una parte que manda y de otra que obedece, y cada uno debe vivir según su principio rector (y éste es doble; pues la medicina y la salud son principios de una manera diferente: la primera está en función de la segunda[133]; y esto es también lo que ocurre con respecto a la facultad teorética[134]. Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra «fin» es ambigua, como se ha distinguido en otra parte[135]), puesto que Dios no necesita nada. Así,

teles, *hóros* es una constante de la naturaleza, y él mismo, en este pasaje, nos explica analógicamente lo que entiende por tal (J. DÜRING, *Aristoteles...*, pág. 451).

[131] *Metafísica* (1070a29-30): «El arte medicinal es el *lógos* de la salud»; «Medicinalis ars ratio sanitatis est» (G. DE MOERBEKE); «El arte medicinal es el concepto de la salud» (GARCÍA YEBRA).

[132] En el texto, *arché*. ARISTÓTELES, en la *Metafísica* (1012b34-1013a23), distingue seis acepciones de esta palabra, y las compendia así: «Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce... Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello» (trad. GARCÍA YEBRA).

[133] La medicina es causa eficiente, la salud causa final.

[134] Del mismo modo que los esclavos hacen todo lo que debe hacerse en una casa para que los señores tengan ocio y lo puedan dedicar al pasatiempo del hombre libre, así, también, la prudencia ordena todo el dominio de la acción para que la filosofía tenga el ocio para dedicarse a la contemplación de las realidades más sublimes.

[135] Cf. *Física* 194a35, y *Metafísica* 1072b2-3. Aristóteles distingue entre el fin en sí y el fin por el cual se hace algo.

esta elección y adquisición de bienes naturales —bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes— que más promueve la contemplación [136] de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala. El hombre posee esto en su alma, y ésta es la mejor norma para ella: percibir lo menos posible la otra parte del alma como tal [137].

Que se consideren, así, tratados la norma de la virtud perfecta y el objeto de los bienes absolutos.

---

[136] En el texto, *tèn toû theoû theōrían*. La vida contemplativa es, etimológicamente, la vida del «espectador»: somos espectadores de la verdad, y la finalidad de la contemplación es alcanzar el conocimiento, en la medida en que el hombre puede alcanzarlo, de las realidades divinas.

[137] Es decir, la parte irracional del alma, naturalmente hecha para obedecer.

GLOSARIO DE TÉRMINOS GRIEGOS

Damos a continuación, ordenados alfabéticamente, una relación transliterada de términos griegos empleados por Aristóteles en sus *Éticas*. Hemos procurado, por regla general, traducir un término griego por un mismo término castellano. Con todo, no siempre nos ha sido posible mantener esta equivalencia, no sólo por la propia ambigüedad de ciertos términos, sino también porque Aristóteles los emplea, a veces, en dos o más acepciones diferentes. Cuando esto ocurre, separamos con una coma los sinónimos, y con punto y coma los que tienen un significado distinto.

adikía «injusticia».
adoxía «infamia».
agathón «bueno, bien».
ágnoia «ignorancia».
ágroikos «rústico, patán».
aidēmon «que tiene vergüenza».
aidōs «pudor».
aischrokérdeia «codicia».
aischrón «vergonzoso, deshonroso».
aischýnē «vergüenza».
aísthesis «sensación; percepción».
aitētikós «pedigüeño».
aítion «causa»,
akolasía «intemperancia».
akólastos «intemperante, licencioso».
akoúsion «involuntario».
akrasía «incontinencia».
akratēs «incontinente».
ákōn «involuntariamente».
aladsóneia «fanfarronería, jactancia».
aladsōn «fanfarrón, jactancioso».
alētheia «veracidad, sinceridad; verdad».
alógistos «irracional».
amártēma «equivocación, error».
anaischyntía «desvergüenza».
anaisthēsía «insensibilidad».
anchínoia «agudeza».
andreía «valentía, virilidad».
aneleuthería «avaricia, tacañería».
anéplēktos «intrépido».
antipeponthós «reciprocidad».
aorgēsía «impasibilidad».
apéchtheia «desabrimiento».
apeirokalía «extravagancia».
aphrosýnē «insensatez».
aréskeia «obsequiosidad».

áreskos «obsequioso».
aretḗ «virtud; excelencia».
archḗ «principio».
asōtía «prodigalidad».
autárkēs «suficiente, que se basta a sí mismo».
authádeia «antipatía».
authékastos «sincero».

banausía «vulgaridad».
bōmolochía «bufonería».
boúlēsis «deseo, volición; voluntad».
boúleusis «deliberación».

chalepótēs «altivez».
chaûnos «vanidoso».
chaunótēs «vanidad».

deilía «cobardía».
deinótēs «destreza».
dianoētikós «intelectual».
diánoia «pensamiento; inteligencia; reflexión».
diáthesis «disposición».
dikaíōma «restitución».
díkaion «justo».
dikaiosýnē «justicia».
dóxa «opinión».
dsêlos «emulación».
dsēmía «pérdida».
dýnamis «facultad; capacidad».
dýseris «quisquilloso, pendenciero».
dýskolos «malhumorado, descontentadizo».

eîdos «especie, clase».
eirōneía «disimulo; ironía».
ekoúsion «voluntario».
eleuthérios «liberal».
eleutheriótēs «liberalidad, generosidad».
éndeia «carencia, defecto».
enérgeia «actividad».
enkráteia «continencia, dominio de sí mismo».
epagōgḗ «inducción».
epideksiótēs «tacto».
epieikḗs «bueno».
epichairekakía «indignidad».
epistḗmē «ciencia, conocimiento científico».
epithymía «apetito».
érgon «obra; producto; función».
ēthikós «ético, moral».
ethismós «hábito, modo de ser».
êthos «carácter».
eudaimonía «felicidad».
euḗtheia «simpleza».
eúnoia «benevolencia».
eustochía «discernimiento; buen tino».
eutrápelos «ingenioso, gracioso».
éxis «modo de ser; propiedad».

geloîos «ridículo».
gnṓmē «juicio, comprensión».
gnṓrimos «familiar».
génos «clase, género».
gnṓsis «conocimiento».

hēdonḗ «placer».
hékōn «voluntariamente».
homónoia «concordia».
horismós «definición».
hóros «normas; límite».
hyperbolḗ «exceso».
hypólepsis «suposición».

idéa «idea»; «Idea» en Platón.
íson «igual».

kakía «vicio».
kakopátheia «aflicción».
kalokagathía «nobleza».
kalón «bello, noble».
kartería «firmeza, resistencia».
kataplḗx «tímido».
katáplēxis «timidez».
katáphasis «afirmación».
kathólou «universal».
kérdos «ganancia».
koinonía «comunidad, asociación».
kolakeía «adulación».
kólax «adulador».
kosmiótēs «austeridad».

logistikós «racional; razonador».
lógos «argumento; definición; razón; razonamiento».

malakía «blandura».
mátaios «vanidoso».
megaloprépeia «magnificencia».
megaloprepḗs «magnífico, espléndido».
megalopsychía «magnanimidad».
megalópsychos «magnánimo».
mesótēs «término medio».
mikroprépeia «mezquindad».
mikroprepḗs «mezquino».
mikropsychía «pusilanimidad».
mikrópsychos «pusilánime».
mochthēría «maldad, perversidad».
mochthērós «malvado».

némesis «indignación».
nómos «ley, costumbre».
noûs «intelecto; mente; inteligencia».

orgilótēs «iracundia».
órexis «deseo».
ousía «sustancia, entidad; hacienda».

panourgía «malicia».
pathḗmata «pasiones».
phantasía «imaginación».
philárgyros «codicioso».
philía «amistad; amabilidad».
philotimía «ambición».
phóbos «miedo».
phrónēsis «prudencia».
phrónimos «prudente».
phthónos «envidia».
phýsis «naturaleza».
poíēsis «producción».
politeía «gobierno; república».
prâos «manso, sosegado».
praótes «mansedumbre».
prâxis «acción».
proaírēsis «libre elección».
pseûdos «falsedad».
psychḗ «alma».

semnótēs «dignidad».
sophía «filosofía; sabiduría».
sṓphrōn «moderado».
sōphrosýnē «moderación».
spoudaîos «virtuoso».
stérēsis «privación».
symbebēkós «accidente».
synállagma «cambio».
sýnesis «entendimiento».

téleios «perfecto; completo».
télos «fin».
téchnē «arte».
thárros «audacia, temeridad».

theós «Dios».
theōretikós «teorético, contemplativo».
theoría «contemplación».
thrasýs «temerario».
thrasýtēs «temeridad».
thymós «impulso; coraje».
timoría «castigo».
trypherótēs «voluptuosidad, blandenguería».
tryphḗ «molicie».

ÍNDICE DE NOMBRES *

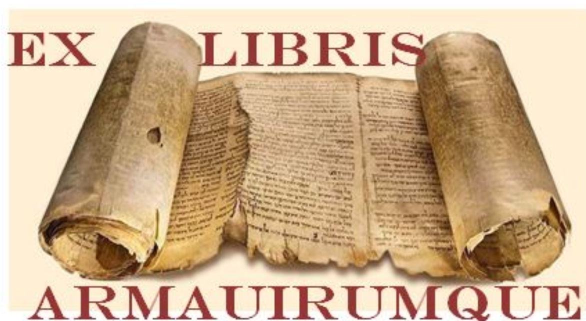
* Equivalencias establecidas para el presente Índice: *Ética Nicomáquea* 1094a1-1181b24 = *É. N.* 94a1-181b34; *Ética Eudemia* 1214a1-1249b24 = *É. E.* 14a1-49b24.

ÍNDICE GENERAL

ÉTICA NICOMÁQUEA

Págs.

ÉTICA EUDEMIA


EX LIBRIS
ARMAUIRUMQUE